BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR **M. FAULHABER** IN STRASSBURG I. E., PROF. DR **J. FELTEN** IN BONN,
PROF. DR **G. HOBERG** IN FREIBURG I. BR., PROF. DR **N. PETERS** IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

XV. BAND, 3. HEFT:

DAS BUCH DES PROPHETEN SOPHONIAS.

ERKLÄRT VON

DR **JOSEPH LIPPL,**
SUBREGENS AM BISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR ZU PASSAU.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

FÜNFZEHNTER BAND.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST. LOUIS, MO.

DAS BUCH DES PROPHETEN SOPHONIAS.

ERKLÄRT VON

Dr **JOSEPH LIPPL,**
SUBREGENS AM BISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR ZU PASSAU.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 28 Ianuarii 1910.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

„Zephanja ist wohl von allen hebräischen Propheten der am wenigsten bekannte und am seltensten zum Gegenstand eingehenden Studiums gewählte“ (E. Reuß, Das Alte Testament. Herausgegeben aus dem Nachlaß des Verfassers von Erichson und Horst; II. Bd: Die Propheten, Braunschweig 1892, 223). Diese Worte allein rechtfertigen schon eine Monographie über den Propheten Sophonias. Auf katholischer Seite hat uns das vorletzte Jahr freilich den trefflichen Gesamtkommentar van Hoonackers zu den kleinen Propheten beschert, und im Cursus Scripturae sacrae besitzen wir Knabenbauers Commentarius in prophetas minores, Paris 1886; die letzte Einzeluntersuchung eines katholischen Exegeten über Sophonias erschien jedoch schon vor vier Jahrzehnten (Reinke, Der Prophet Zephanja, Münster 1868). Ausführlichere Kommentare zu den einzelnen Büchern der Heiligen Schrift gelten aber allgemein für ein Hauptbedürfnis der katholischen Exegese. Darum ist es sicher ein fruchtverheißendes Beginnen, mit Verwertung dessen, was die neuere Forschung beigebracht hat, auch der unscheinbaren Prophetie des Sophonias eine Monographie zu widmen. Möge die Studie, eine Erstlingsfrucht kärglich bemessener Mußestunden, der katholischen Exegese auch wirklichen Nutzen schaffen!

Im Literaturverzeichnis suchte ich alles zusammenzutragen, was das exegetische Schrifttum bisher zur Erklärung des Sophoniasbuches beigesteuert hat. Vollständigkeit wird freilich kaum erreicht sein; die Entfernung von einer größeren

Bibliothek mit ihren Hilfsmitteln mag das erklären und entschuldigen. Aber auch so dürfte die Literaturübersicht vielleicht nicht unwillkommen sein. Daß alles Wichtige, insbesondere aus der neueren Zeit, verarbeitet wurde, wird wohl der Kommentar ausweisen. Nicht erreichbar waren mir leider einige holländische und englische Schriften und Abhandlungen.

Über die Metrik des Sophoniasbuches habe ich mich in einem eigenen Abschnitt geäußert. J. W. Rothsteins „Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung" (Leipzig 1909) konnte ich leider nicht mehr benützen.

Aufrichtiger Dank sei für die liebenswürdige Bereitwilligkeit ausgesprochen, mit der mir die Verwaltung der königl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek in München einen großen Teil der Literatur zur Verfügung stellte. Danken muß ich auch Herrn Alumnus Seb. Aumayer für seine Mithilfe bei der Korrektur.

Passau, den 27. Januar 1910.

Dr **Joseph Lippl,** Subregens.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V
Literaturverzeichnis IX

Einleitung: **Inhalt und Zusammensetzung des Buches.**

1. Inhalt des Buches 1
2. Zusammensetzung des Buches 3

Erster Teil: **Zeit und Bedeutung des Propheten Sophonias.**

1. Die Zeit des Propheten Sophonias 7
   1. Der Prophet Sophonias 7
   2. Die Skythen 9
   3. Der „Rest Ba'als" 17
   4. Sophonias und das Deuteronomion 25
   5. Jahves Opfergäste 26
2. Der religionsgeschichtliche Gehalt des Buches 29
   1. Jahve und sein Volk 30
   2. Der Tag Jahves 34

Zweiter Teil: **Übersetzung und Erklärung.**

1. Die Texte 42
   1. LXX und M 42
   2. Die andern Übersetzungen 52
2. Übersetzung 61
   1. Überschrift (1, 1) 61
   2. Die Gerichtsdrohung (1, 2—18) 61
   3. Die Bußmahnung (2, 1 bis 3, 8) 63
   4. Die Heilsverkündigung (3, 9—20) 66
3. Das Metrum 68
4. Erklärung 72
   1. Die Gerichtsdrohung 73
   2. Die Bußmahnung 94
   3. Die Heilsverkündigung 126

Literaturverzeichnis.

Ackermann P. F., Prophetae minores perpetua annuntiatione illustrati. Wien 1830.

Adams J., The Minor Prophets. [Bible Class Primers.] New York 1902.

Algyogyi-Hirsch, Zur Erklärung von Sephanja 2, 14: Vierteljahrschrift für Bibelkunde 1909, 131—142.

Allioli Jos. Fr., Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert. Nürnberg 1830 (10. Aufl. von Arndt, 1899—1901).

Andel J. van, De kleine profeten, 2e druk. Kampen 1905.

Anton K. G., Capitis III. Zephaniae versio et nova eiusdem versus 18 exponendi ratio. Görlitz 1811.

Bacher W., Zu Zeph. 2, 4: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XI (1891) 185—187 260—262.

Bachmann J., Zur Textkritik des Propheten Zephania: Theologische Studien und Kritiken 1894, 641—655.

Baethgen F., Beiträge zur semit. Religionsgeschichte. Berlin 1888.

Bauer G. L., Die kleinen Propheten, übersetzt und mit Commentarien erläutert. II: Nahum bis Malachias. Leipzig 1790.

Beck J. C. (J. Lindenmeyer), Erklärung der Propheten Nahum u. Zephanja. Gütersloh 1899.

Beer G.: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XXI 665—669.

Bewer J. A., Textual suggestions on Is. 2, 6; 66, 3; Zeph. 2, 2 5: Journal of Biblical Literature XXVII (1909) 163—166.

The Biblical Illustrator: The Minor Prophets. 2 Bde. London 1905.

Blake B., How to read the prophets I. Edinbourgh 1892.

Braun H., Die göttliche Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes in lateinischer und deutscher Sprache, durchaus mit Erklärungen . . . erläutert. Augsburg 1789—1797.

Brian Walton, Biblia sacra polyglotta. London 1657.

Bucer M., Sophonias ad veritatem ebr. versus et commentario explicatus. Straßburg 1528.

Budde K.: Theologische Studien und Kritiken 1893, 393—399.

Buhl Fr., Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten, speziell zu Zeph. 2, 11—14; 3, 17—20: Zeitschrift für alttest. Wissenschaft V (1885) 182—184.

Burk Ph. D., Gnomon in XII proph. min. Heilbronn 1753.

Calmet Aug., La s. Bible en latin et en français avec un commentaire litteral et critique. Paris 1701—1716.

Calvin Jo., Praelectiones in proph. min. a Jo. Buddaeo et C. Jonvillaeo collectae. Genf 1559.

Cappellus L., Critica sacra sive de variis, quae in sacris V. Test. libris occurrunt lectionibus. Paris 1650.

Carpzov J. G., Introductio in libros canonicos Bibliorum V. Test. omnes. Leipzig 1714—1721.

Castro Cristóforo de, Commentariorum in 12 prophetas ll. 12. Leiden 1615.

Cheyne T. K., Critica Biblica, Part. II, London 1903, 174—178.

Clarius Isid., Annotationes in univers. V. et N. Test. Venedig 1542 (1557 u. 1564).

Cocceius Jo., Commentarius in prophetas minores. Leiden 1652.

Cölln Daniel van, Specil. observat. exeg.-crit. ad Zephaniae vaticinia. Breslau 1818.

Cornill C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Tübingen 1905.

Cramer C. F., Scythische Denkmäler in Palästina (enthält auch einen Kommentar über Joel und Sophonias). Kiel und Hamburg 1778.

Critici sacri sive clarissimorum virorum in sacrosancta utriusque foederis Biblia doctissimae adnotationes atque tractatus theologico-philologici (enthält die Kommentare und Anmerkungen von S. Münster, Vatablus, S. Castilio, Is. Clarius, Fr. Forerius, S. Drusius und H. Grotius). London 1660.

Crusius Chr. Aug., Hypomnemata ad theologiam propheticam. 3 Bde. Leipzig 1764—1778.

Dathe Jo. Aug., Prophetae minores ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati. Halle 1773 (²1779, ³1790).

Davidson A. B., Nahum, Habakuk and Zephanjah. [Cambridge Bible.] 1896.

Deane W. S., Minor Prophets. [The Pulpit Commentary, ed. by H. D. Spence and J. S. Exell.] London 1893.

Dereser Thadd. Ant., Die Propheten. [Bibelwerk von Brentano-Dereser-Scholz.] Frankfurt 1808.

Driver S. R., The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah etc. [The Century Bible.] Edinbourgh 1907.

Drusius (von der Driesche), s. Critici sacri.

Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875.

Dujardin E., Les prédécesseurs de Daniel. Paris 1908.

Eichhorn J. G., Die hebräischen Propheten. 3 Bde. Göttingen 1816 ff.

Eiselen C., The Minor Prophets. New York 1907.

Ephraem H. der Syrer, Hymni et sermones. Edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit et prolegomenis illustravit Th. J. Lamy. Mecheln 1882 ff. [vol. II: Fragmente des Prophetenkommentars nach der Katene des Severus von Edessa.]

Erbt W., Jeremia und seine Zeit. Göttingen 1902.
Estius Guilh., Annotat. in praecipua ac difficiliora sacrae scripturae loca. 3. Aufl. Antwerpen 1652.
Ewald H., Die Propheten des Alten Bundes. Bd I. 2. Aufl. Stuttgart 1867.
Fagnani Ch. Pr., The Structure of the Text of the Book of Zephaniah [Old Testament and Semitic Studies] II, Chicago 1908, 259—278.
Farrar F. W., The Minor Prophets, their lives and times. [Men of the Bible.] London 1890.
— The Minor Prophets: The Expositor 1902, 82—92 271—286.
Fergusson, The Historical Testimony of the Prophet Zephaniah: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis 1883, 42 ff.
Figueiro Pedro de, Commentarius in XII proph. min. London 1615.
Forerius Franc., In XII prophetas commentarii. Venedig 1563.
Gebhard B. H., Gründliche Einleitung in die Weissagung der zwölf kleinen Propheten, in 10 Bdn. Greifswald, Rostock und Lüneburg 1723—1728. Die Kommentare zusammen herausgegeben von Jul. Just. Gebhard, Braunschweig 1737.
— Zephanias a pseudhermenia Abarbanelis aliorumque vindicatus et ad oppugnandum part. priorem munim. fidei B. J. Isaacii B. Abraham adhibit. Greifswald 1701.
Giesebrecht F., Das Buch Jeremia. 2. Aufl. [Nowack, Handkommentar zum Alten Testament III 2, 1.] Göttingen 1907.
Graetz H., Emendationes in plerosque V. T. libros, ed. Guilh. Bacher. Fasc. II. Breslau 1893.
Gray B. G., The Royal Ancestry of Zephanja: Expository Times VI 76 ff.
Gregor Abu'l Faraǵ (Barhebraeus), s. B. Moritz, Greg. Barhebraei in duodecim prophetas minores scholia. Leipzig 1882.
Grimm K. J., Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Testament. Baltimore 1901.
Grotii, H., annotationes in V. Test. emendatius edidit et brevibus complurium locorum dilucidationibus G. J. L. Vogel, continuavit L. Ch. Döderlein. T. II. Halle 1776.
Grotius H., Annotationes in V. Test. Paris 1644.
Haghebaert, De kleine Profeten, vertaald en uitgelegd. 1896.
Halévy J., Le prophète Sophonie: Revue Sémitique XIII (1905) 193—198 289—313.
Hardt H. v. d., Zephanias in Scythas III. scyth. bello in Palaestinam. Helmstedt 1726.
Haymo v. Halberstadt, Enarratio in Sophoniam prophetam: Migne, Patr. lat. CXVII 195—212.
Hemming Nic., Explanat. in proph. min. Leipzig 1568.
Henderson E., Commentary on the Minor Prophets. London 1858.
Herwig S. A., Beiträge zur Erläuterung des Propheten Zephania in Bengels Archiv I 3.
Hesselberg H., Die 12 kleinen Propheten. Königsberg 1838.

Hezel W. F., Die Bibel Alten und Neuen Testamentes mit vollständig erklärenden Anmerkungen. 5—7 T. Lemgo 1784.

Hieronymus H., Commentariorum in Sophoniam liber: Migne, Patr. lat. XXV 1337—1388.

Hitzig F., Die 12 kleinen Propheten. 1838; 4. Aufl. (von H. Steiner) 1881.

Hoonacker A. van, Les douze petits prophètes. Paris 1908.

Hudgeson Dav., A brief exposition on the twelve small prophets. London 1655.

Hugo de St Charo (o. de St Theodorico), Comment. in universam scripturam iuxta quadruplicem sensum. Venedig 1600.

Jansenius C., Analecta in Proverbia Salomonis, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam. Löwen 1644.

Ibn Esra, bei J. Buxtorf, Biblia Hebraica cum paraphr. Chald. et commentar. Rabbinorum. Basel 1618 f.

Isaak Abarbanel, פירוש על נביאים אחרונים. Pesaro 1520 u. Amsterdam 1641.

Kaulen, Katholisches Kirchenlexikon XI (1899) 515 f.

Gesenius-Kautzsch E, Hebräische Grammatik. 27. Aufl. Leipzig 1902.

Kayser. Theologie des Alten Testaments. 5. Aufl. (herausgeg. von Marti). 1907.

Keil C. F. (-Delitzsch), Biblischer Kommentar über die 12 kleinen Propheten. 3. Aufl. Leipzig 1888.

Kimchi Dav., s. bei J. Buxtorf, Biblia Hebraica. Basel 1618 f.

Kleinert P., Die Profeten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig 1905.

— Obadja, Jona . . . Zephanja, in Lange, Theolog.-homilet. Bibelwerk. 19. Bd. 2. Aufl. 1893.

Knabenbauer J., Commentarius in prophetas minores [Cursus Scripturae sacrae]. 2. Bd. Paris 1886.

Knudtzon J. A., Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus, Bd I (Texte), Bd II (Umschrift und Erklärung). Leipzig 1893.

König Ed., Einleitung in das Alte Testament. Bonn 1893.

Kuandus Andr., Commentarius exegetico-practicus in XII proph. minores. Dresden 1677.

Kuenen, Historisch-Critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden Verbonds. 2. Bd. Leiden 1889.

Kyrillos von Alexandrien H., Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Σοφονίαν: Migne, Patr. gr. LXXI 944—1021.

Lagrange P. M. J., Études sur les religions sémitiques. 2. Aufl. Paris 1905.

Lambertus Franc., Commentarii in XII prophetas minores. Straßburg 1525 f.

Lapide Cornelius a, Comment. in duodecim prophetas minores. Antwerpen 1628.

Larenius J., Tuba Zephaniae. Mittelberg 1653.

Leimbach K. A., Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias. [Biblische Volksbücher. 4. Hft.] Fulda 1908.

Loch V. und Reischl W., Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert. Regensburg 1851—1854 (^{3}1885).

Biblia Latina theologorum Lovanensium. Antwerpen 1580.

Ludw. de Dieu, Critica sacra seu animadversiones in omnes V. Test. libros. Leiden 1648.

Luther M., Comment. in Sophon. proph. opp. lat. IV (Wittenberg). 508; eine deutsche Bearbeitung herausgeg. von St. Agricola in der Wittenb. Ausg. VII 676.

Lyserus G., Commentarius in Sophon. proph. Wittenberg 1684.

— Polyc., Praelectiones academicae in prophetas minores. Leipzig und Goslar 1709.

Maclaren A., The Books of Ezekiel, Daniel and the Minor Prophets. London 1908.

Maldonat Jo., Commentarius in XII prophetas minores. Köln 1611.

Marck Jo., Commentarius in prophetas minores. 4 Bde. Amsterdam 1696—1701 (der Kommentar zu Michaeas, Nahum, Habakuk und Sophonias erschien 1700).

Mariana Juán, Scholia in V. et N. Test. Madrid 1619.

Marti K., Das Dodekapropheton. [Kurzer Handkommentar zum Alten Testament. 13. Bd.] Tübingen 1904.

Massana Franc. a, Paraphrasis in XII prophetas minores. Antwerpen 1597.

Maurer F. J. V. D., Commentarius grammaticus-historicus-criticus in prophetas minores. Leipzig 1840.

Menochio Giov. Stef., Brevis explicatio sensus literalis sacrae scripturae. Köln 1630.

Michaelis J. D., Deutsche Übersetzung des Alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. 11. T. Göttingen 1782.

— Jo. Henr., Biblia Hebraica. Halle 1720.

Moldenhawer Jo. H., Übersetzung und Erklärung der Weissagungen des Propheten Daniel und der zwölf kleinen Propheten. Quedlinburg 1785.

Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten. Gütersloh 1906.

Müller D. H., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien 1896.

Münster Seb., Biblia Hebraica cum Latina versione. 2 Bde. Basel 1534 (^{2}1546).

N. D. E. (Christ. Gottfr. Struensee), Neue Übersetzung der Weissagungen Nahums, Habakuks, Zephanias etc. Halberstadt 1770.

Nagl E., Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Wien und Leipzig 1905.

Newcome W., An attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explication of the twelve minor prophets. London 1785.

Nikolaus von Lyra, Postillae perpetuae in V. et N. Test., erstmals gedruckt Rom 1571. 5 Bde.

Noltenius J. A., Commentarioli in Zephan. vaticinia. Frankfurt a. d. O. 1724.

— Dissert. exeget. praelim. in prophet. Zephaniae. Frankfurt a. d. O. 1719.

Nowack W., Die kleinen Propheten. [Handkommentar zum Alten Testament III, 4.] 2. Aufl. Göttingen 1903.

— Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit. [Theol. Abhandlungen, H. J. Holtzmann gewidmet.] 1902.

— Duodecim prophetae: Kittel, Biblia Hebraica. Leipzig 1906.

Oecolampadius J., Adnot. in prophetas minores. Basel 1535.

Oesterley W. O. E., Codex Taurinensis (Y). Transcribed and collated (enthält den griech. Text der zwölf kleinen Propheten nach der lukianischen Rezension). Oxford 1908.

Oort, H., Textus Hebraici emendationes. Leiden 1900.

Orelli Konr. v., Die zwölf kleinen Propheten. 3. Aufl. München 1908.

Palatio Mich. de, Enarrationes litterales et mysticae in prophetas minores. Salamanca 1593.

Petersen Jo. Wilh., Erklärung der zwölf kleinen Propheten. Frankfurt a. M. 1723.

Phelippaeus Jo., Commentarii in XII prophetas minores. Paris 1663.

Polus Matthaeus, Synopsis criticorum aliorumque sacrae scripturae interpretum et commentariorum summo studio et fide adornata. Vol. III (complectens prophetas omnes cum maiores tum minores). Frankfurt a. M. 1679.

Prášek J. v., Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung. 1. Bd. [Handbücher der alten Geschichte I, 5.] Gotha 1906.

Pusey E. B., The Minor Prophets with a commentary explanatory and practical and introduction VII (Zephanja and Haggai). London 1907.

Reinke L., Der Prophet Zephanja. Münster 1868.

— Die messianischen Weissagungen. Bd III 405—413. Gießen 1861.

Reuß E., Das Alte Testament, herausgeg. aus dem Nachlaß des Verf. von Erichson und Horst. Bd II: Die Propheten. Braunschweig 1892.

Ribera Fr., Commentarii in duodecim prophetas minores. Antwerpen 1581.

As fastidicus, sive XII prophetae minores Latina metaphrasi poëtica expositi, partim a Jac. Aug. Thiano, partim a Cunr. Ritterhusio (Sophonias von letzterem bearb.). Amberg 1604.

Rosenmüller E. F. C., Scholia in V. T. P. VII. Vol. IV. Ed. 2. Leipzig 1838.

Rothstein, Der Prophet Zephanja: E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments II³ (1909) 67—74.

Rückert Fr., Die hebräischen Propheten. Leipzig 1831.

Rupert von Deutz. In Sophoniam prophetam commentariorum libri duo: Migne, Patr. lat. CLXVIII 645—684.

Sa Em., Notationes in totam scripturam sacram. Antwerpen 1598.

Salomo Jarchi (Raschi): Jo. Fr. Breithaupt, Rab. Salomonis Jarchi, רשי dicti, commentarius Hebraicus in prophetas maiores et minores ut et Jobum et Psalmos, Latine versus atque notis criticis et philologicis illustratus. Gotha 1713. Die besseren Erklärungen Raschis finden sich auch in der Postille des Nikolaus von Lyra (s. o.).

Sanctius (Sanchez) Casp., Commentarius in prophetas maiores et minores. Antwerpen 1621.

Schegg P., Die kleinen Propheten. 2 Bde. 2. Aufl. Regensburg 1862.

Schets J., De kleine Profeten vertaald en met aanteekeningen voorzien. 1894.

Schleussner J. F., Opuscula critica. Leipzig 1812.

Schlier J., Die zwölf kleinen Propheten. Stuttgart 1866.

Schmid Jo., In prophetas minores commentarius, cum D. Fr. Balduini in tres posteriores prophetas commentario. Leipzig 1685.

Scholz J. M. A., Die zwölf kleinen Propheten. Frankfurt a. M. 1833.

Schrader E.: Keilinschriftliche Bibliothek. 2. Bd. Berlin 1890.

Schrader (Zimmern-Winckler), Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. Berlin 1903.

Schulte, Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten: Theologische Quartalschrift 1894, 605—642; 1895, 209—224.

Schulz W., Kommentar über den Propheten Zephanja. Hannover 1892.

Schulzii, J. Ch. F., scholia in V. Test. continuata a. G. L. Bauer, T. VII—X. Nürnberg 1793—1797.

Schuurmans Stekhoven J. Z., De Alexandrijnsche vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887.

Schwally Fr., Das Buch Ssefanjâ, eine historisch-kritische Untersuchung: Zeitschrift f. alttestamentl. Wissenschaft X (1890) 165—240.

Seböck Mark (Schönberger), Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1887.

Sievers E., Atl Miszellen (zu Joel, Obadja, Zephanja etc.): Ber. über die Verh. der k. sächs. Ges. der Wissensch. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. LIX (1907) 3 ff.

— Studien zur hebräischen Metrik. Leipzig 1901.

Smith G. A., The Book of the twelve Prophets. 2 Bde (I[1], II[4]). London 1900.

— Robertson, Art. Zephaniah in Encycl. Brit. London 1888.

ספר מנחה טהורה כולל תרי עשר עם תרגום אשכנז ובאור (oblatio munda complectens duodecim [sc. prophetas] cum versione Germanica et commentario). Dessau 5565 (1805).

Stade B., Biblische Theologie des Alten Testaments. 1. Bd. Tübingen 1905.

Stärk W., Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908.

Strauß F. A., Vaticinia Zephanjae. Berlin 1843.

Strigelius Victorinus, Argumenta et scholia in XII prophetas minores. Leipzig 1561.

Tarnovius Jo., In prophetas minores commentarii. Frankfurt und Leipzig 1688 und 1706.

Terry M. S., Zephaniah: Old and New Testam. Stud. XI 261 ff.

Theiner, Die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1828.

Theodoretos von Kyros, Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Σοφονίαν: Migne. Patr. gr. LXXXI 1837—1860.

Theodoros von Mopsuestia, Ἑρμηνεία Σοφονίου τοῦ προφήτου: Migne. Patr. gr. LXVI 449—473.

Tirinus Jac., Commentarius in V. et N. Test. Antwerpen 1632. Neu herausgeg. v. P. Brunengo. Turin 1882—1884.

Tremellius Em. et Junius Franc., Test. V. Biblia sacra. Frankfurt 1579.

Trochon, Les petits prophètes. 1883. [La sainte Bible. 1878 ff.]

Umbreit J. W. C., Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes. 4. Bd. Hamburg 1844.

Vatablus (Watebled) Franc., In der s. scriptura Salmantica 1584.

Vaupel J. C., Die 12 kleinen Propheten. Dresden 1798.

Veil C. Maria de, Expositio literalis XII prophetarum minorum. London 1680.

Versuch einer Übersetzung der Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai und Obadia mit Anmerkungen. Leipzig 1791.

Vogel G. J. L., Umschreibung der prophetischen Bücher. 4 Tle. Halle 1771—1773.

Volborth Jo. C., Die zwölf kleinen Propheten aufs neue aus dem Hebräischen übersetzt und mit kurzen Anmerkungen für unstudierte Leser begleitet. Göttingen 1783.

Vollers K. A., Das Dodekapropheton der Alexandriner. Halle 1882; und Zeitschrift für alttest. Wissenschaft III (1883) 219—272. IV (1884) 1—20.

Wellhausen J., Die kleinen Propheten. [Skizzen und Vorarbeiten, Hft 5.] 3. Aufl. Berlin 1898.

Wigand Jo., Explanat. in XII propheta minores. Frankfurt 1566.

Mc Williams, Speakers for God: being plain Lectures on the Minor Prophets. New York 1907.

Winckler H., Altorientalische Forschungen. Leipzig 1893 ff.

— חבל חים Zeph 2, 5: Altorientalische Forschungen III, Leipzig 1902, 232 f.

Winkelmann J., Commentarius in XII prophetas minores. 2 Bde. Frankfurt 1603.

Wolder Jo., Disputationes analogicae in prophetas minores cum paraphrasibus brevibusque explicationibus. Wittenberg 1617.

Einleitung.

Inhalt und Zusammensetzung des Buches.

1. Inhalt des Buches.

Die literarische Gestalt, in der die Heilige Schrift uns über das Wirken des Propheten Sophonias Aufschluß gibt, ist eine Sammlung prophetischer Reden, die dem verderbten Juda das göttliche Strafgericht ansagen, aber auch die Hoffnung auf ein besseres Israel der Zukunft aussprechen. In die Drohung gegen Juda ist der Hinweis auf das große Weltgericht hineingestellt und hineinverwoben. Die Ankündigung und allgemeine Schilderung dieses Gerichtes, des großen Jahvetages, und des hernach kommenden Heils bildet den wesentlichen Inhalt des Buches als Zusammenfassung der mündlichen Aussprüche des Propheten Sophonias.

Diese inhaltliche Gliederung wird, wie schon Keil[1] beobachtet hat, auch durch die äußere Form kenntlich gemacht. Die Worte באשׁ קנאתי תאכל כל־הארץ stehen 1, 18 (hier קנאתו) und 3, 8 und schließen so die Gerichtsdrohung (1, 2—18) wie die darauffolgende Bußmahnung (2, 1 bis 3, 8), an welche die Heilsverkündigung (3, 9—20) gefügt ist.

Das erste Kapitel zerfällt neben der Überschrift (V. 1) in zwei Hauptteile (V. 2—9 und V. 10—18), die schon äußerlich dadurch kenntlich sind, daß jedie erste Verszeile mit נאם יהוה schließt. Der erste Abschnitt enthält die Androhung des all-

[1] Biblischer Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, Leipzig 1866, 452; vgl. Budde in Studien u. Kritiken 1893, 397. Keil findet weiterhin bei der Untereinteilung der Bußmahnung, daß durch ה״י 2, 5 die Ankündigung des Völkergerichts und 3, 1 die Gerichtsdrohung über Jerusalem eingeleitet sei. Das stimmt aber nur, wenn man 2, 4 (Drohung gegen die Philisterstädte) nicht zum Völkergericht zählt, sondern als sekundär streicht.

gemeinen Gerichts und führt als Grund desselben die religiöse und sittliche Entartung an. V. 2 und 3 bilden den Eingang; sie weisen auf das große Gericht hin. Veranlaßt ist es durch Götzendienst, Synkretismus (V. 4—5) und Indifferentismus (V. 6), sowie — V. 7 bringt als Zwischensatz und als Schluß der gegen die religiösen Zustände gerichteten Rüge die Nähe des Gerichtes in Erinnerung — durch das antinationale, abergläubische und gewalttätige Treiben der Großen (V. 8—9). Der zweite Abschnitt schildert in wenigen Strichen das Gericht und hebt dessen Nähe und Unabwendbarkeit hervor. Er ist übrigens wiederum, auch äußerlich schon, in zwei Versgruppen gegliedert (V. 10—12 und V. 13—18), deren jede mit יהוה eröffnet wird. In V. 10—12 charakterisiert der Prophet das kommende Gericht durch einzelne Züge, wozu ihm die Erstürmung der Stadt durch ein feindliches Heer die Farben leiht. V. 13 leitet zu einem neuen Abschnitt (V. 14—17) über, der die Nähe des Gerichtstages und besonders die Schrecknisse desselben betont. V. 18 endlich erinnert an die Unabwendbarkeit des Jahvetages und wendet sich mit dem nochmaligen Hinweis auf seinen allgemeinen Charakter zum Ausgangspunkt (V. 2 und 3) zurück.

Im zweiten Kapitel waltet eine andere Stimmung. Das erste Kapitel kennt nur das drohende Gericht; das zweite hingegen setzt mit einem Bußruf ein, der wenigstens die Hoffnung auf Rettung der Frommen durchklingen läßt (V. 1—3). Nun folgen Prophetensprüche gegen die Philister (V. 4—7), Moabiter und Ammoniter (V. 8—10), und nach einem Zwischensatz (V. 11), der die Bekehrung aller Völker zu Jahve in Aussicht stellt, schließt das Kapitel mit einem Drohwort an die Kuschiten (V. 12) und an den Erbfeind Assur (V. 13—15).

Das dritte Kapitel kehrt zum Thema des ersten zurück. Es ist in seinem ersten Teil (V. 1—13) eine Rede an Jerusalem. Das Gebaren besonders der höheren Stände, der Richter, Propheten und Priester, also der geistigen Führer des Volkes, ruft notwendig Jahves Gericht herab (V. 1—4); denn die Stadt ist unbußfertig geblieben, obwohl Jahves Walten in der

Natur und in der Geschichte eine warnende Mahnung hätte sein können und sollen (V. 5—7). Darum soll über die Völker, einschließlich Judas, ein großes Gericht hereinbrechen (V. 8). Die Verse 9—13 befassen sich mit den Folgen dieses Gerichtes. Die Heiden werden sich zu Jahve bekehren, werden ihm dienen und opfern (V. 9—10). Aus Israel aber soll alle Schuld ausgetilgt werden, und die Guten werden fürderhin in Freude und Frieden leben (V. 11—13). Die Verse 14—20 endlich sind eine Aufforderung an das künftige, neue Israel zu Freude und Jubel ob des von Jahve gewirkten Heils; sie stellen frohe Heimkehr und Vernichtung der Feinde in Aussicht. Jahve wird stark und mild auf Sion als König herrschen, und Israel wird neues Ansehen unter den Völkern gewinnen.

2. Zusammensetzung des Buches.

Die einheitliche Zusammensetzung des Buches Sophonias ist jetzt fast allgemein aufgegeben. Über Zahl und Umfang der fremden Bestandteile herrscht aber ziemlich große Meinungsverschiedenheit.

Das erste Kapitel schildert den Tag Jahves als Weltgericht, in das namentlich Juda und Jerusalem hineingezogen werden. Diese Gerichtsdrohung ist in klarer, wohlgeordneter Disposition gehalten. Darum hält dieses Kapitel jeder Kritik stand. Abgesehen von einigen kleineren Glossen, werden nur die Verse 3 b, 6, 11 b c, 13 b, 18 c von mehreren Exegeten beanstandet (s. Kommentar); ferner wird V. 7 von einigen an die Spitze des ganzen Kapitels gestellt. Indes sind als nicht ursprünglich wohl lediglich etliche Glossen auszuscheiden, die sich als Randkorrekturen (s. V. 5 b), als Erläuterungen besonderer Wörter und Ausdrücke (s. V. 4 b, 6 a?) oder auch des Zusammenhangs (s. V. 8 a, 9 a, 12 a) und als Einschub eines Überarbeiters (V. 3 b, 4 b, 17 a) zu erkennen geben.

Wesentlich anders verhält es sich mit dem zweiten Kapitel. Hier scheidet Driver[1] V. 7c und 11, Oort[2] V. 7—11

[1] The Minor Prophets. [2] Godgeleerde bijdragen (1865) 812 ff.

aus; Cornill[1], G. A. Smith und Stärk[2] halten V. 8—11 für unecht; Stade[3] beanstandet V. 1—3 und V. 11; Schwally[4] erhebt Bedenken gegen V. 5—11 und hält über V. 1—4 eine Gewißheit überhaupt nicht für erreichbar; Wellhausen[5] schreibt V. 2c, 7, 8—11 einem andern Verfasser zu, Nowack[6] V. 2c, 3, 7ac, 8—11, 15; ähnlich Marti[7] V. 2b, 3, 7ac, 8—11 und Fagnani[8] V. 2bc, 3, 7ac, 8—11, 15; Budde[9] verwirft V. 4—15; Beer[10] V. 1—3(?), 7ac, 8—10, 15; Baudissin[11] V. 7ac und 8—11, und van Hoonacker[12] betrachtet V. 7 als Glosse, wie wahrscheinlich auch V. 10 und vielleicht V. 11.

Von diesem Kapitel ist somit kein einziger Vers unbestritten. Sicher ist wohl V. 11 zu beanstanden; er unterbricht den Zusammenhang und erinnert stark an spätere Prophetenschriften (s. Kommentar). Über die Ursprünglichkeit von V. 8—11 könnte man füglich zweifeln. Es wird aber doch ein Drohwort Sophonias' vorliegen (s. Kommentar). Das Erzeugnis einer späteren Überarbeitung dagegen wird V. 7ac sein. Sekundär ist ferner der Schluß des V. 14, der vielleicht aus den Anfangsworten des folgenden Verses entstanden ist (s. Kommentar). Dazu kommen noch einige erklärende und verdeutlichende Glossen (s. V. 2ac, 6). Noch mehr dem Propheten Sophonias abzusprechen, liegt kein ausschlaggebender Grund vor. Um als echt gelten zu können, muß eine prophetische Schrift noch nicht auch ein zusammenhängendes Ganze mit fortlaufender

[1] Alttestamentliche Einleitung, Tübingen 1907, 222.

[2] Das assyrische Weltreich 234.

[3] Geschichte des Volkes Israel I[2] (1889) 644 A. 3; vgl. Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1905. 251, wo V. 3 und 8—11 für nachexilisch erklärt werden.

[4] Zeitschr. f. atl Wiss. X 165 ff.

[5] Die kleinen Propheten 150 ff.

[6] Kleine Propheten 300 (zureichende Gründe erachtet Nowack nur für die Unechtheit von V. 7 bzw. 8—11 als gegeben).

[7] Das Dodekapropheton 366 f. [8] The structure 259 ff.

[9] Studien u. Kritiken 393 f. [10] Realenz. XXI 668.

[11] Einleitung in die Bücher des Alten Testaments (1901) 553 ff.

[12] Petits prophètes.

Gedankenfolge sein. Der Unterschied der Stimmung in diesem Kapitel gegenüber dem ersten kann ganz gut in einer Verschiedenheit der jedesmaligen Situation begründet sein, die das Prophetenwort auslöste. Das eine Mal ist die Seele des Propheten ganz vom Ernste des unvermeidlichen Gottesgerichtes erfüllt, das andere Mal läßt Gott ihn darüber hinaus eine lichtere Zukunft schauen und so die nähere Bestimmtheit des Gerichtes erkennen. Es sind demnach Aussprüche, die der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten getan hat, aneinandergereiht. Selbst wenn sie nicht, wie hier das erste und zweite Kapitel, einander ergänzen würden, brauchte man noch nicht auf verschiedene Autoren zu schließen, solange nicht eine absolute Unvereinbarkeit besteht.

Fast ebenso stark wie beim zweiten Kapitel gehen die Urteile über den Text des dritten Kapitels auseinander. Driver hält V. 18—20 für exilischen Zusatz, vielleicht von der Hand Sophonias', und sieht 3, 9 f gleichfalls für vielleicht jünger an; Oort[1], Kuenen[2], Hühn[3], Cornill, D. H. Müller[4] und Baudissin trennen V. 14—20 ab; Stade[5], Wellhausen, Marti, Beer und Fagnani lassen das ganze Kapitel später abgefaßt sein, Marti zuerst V. 1—7, dann 8, 11—15, 17—19, endlich 9—10. Auch Schwally verweist es im ganzen Umfang in die nachexilische Zeit. Budde, Nowack und G. A. Smith dagegen halten außer V. 14—20 nur noch V. 9 und 10 für nicht ursprünglich; ähnlich Davidson V. 10 (?) und 14—20.

Fast alle neueren Erklärer kommen somit dahin überein, daß V. 14—20 dem Propheten Sophonias abzusprechen seien, weil sie sich an das tief gedemütigte Jerusalem nach dem Fall wenden. Wenn aber dieser Abschnitt keine Trostrede an das gezüchtigte Israel ist, sondern auf das neue, künftige Israel zielt (s. Kommentar), so kann er ganz gut auch Sopho-

[1] A. a. O. [2] Historisch-critisch onderzoek 398.
[3] Die messianischen Weissagungen des israelitischen Volkes I, Freiburg 1899, 35 A. 5.
[4] Die Propheten 124.
[5] Theologie des Alten Testaments 251.

nias zum Verfasser haben. Nur V. 19 und 20 scheinen aus späterer Zeit herzurühren, mag man nun, wie es Driver für V. 18—20 tut, annehmen, daß sie Sophonias selbst noch seiner Prophetie hinzugefügt habe, oder auch nicht; dazu kommen noch einige Glossen (z. B. in V. 3b, 4a, 5c, 6c, 10a) und Textverderbnisse. Denn auch daß die Verse 9—13 Vorstellungen aus den letzten Jahren des Exils oder aus der Zeit nach demselben widerspiegeln, ist nicht so ausgemacht. Allerdings schließt V. 8 die Bußmahnung mit denselben Worten wie 1, 18 die Gerichtsdrohung. Diese formelle Entsprechung muß aber nicht notwendig auch der Urgestalt der Prophetie geeignet haben. Es können auch Änderungen vorgenommen worden sein, um die Heilsverkündigung (V. 9ff) von dem Vorausgehenden mehr abzuheben. In der Tat scheint es fast, als ob zwischen V. 8 und 9 eine Lücke wäre[1], die man als Folge eines solchen Eingriffs ansehen könnte. Ganz richtig urteilt Stärk[2]: „Die Gründe, die gegen die Echtheit von 3, 1—13 vorgebracht werden, beruhen auf unzureichenden sprachlichen Axiomen und hauptsächlich auf den bekannten biblisch-theologischen Konstruktionen der Schule."

Bezüglich des allgemeinen Ordnungs- und Dispositionsprinzips hat schon Hieronymus[3] darauf hingewiesen, daß sich Sophonias ebenso wie Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel nach den Gesichten über Juda mit einem Vaticinium gegen andere Völker wende, „quamquam breviter eodem tamen ordine". Für die Endredaktion des prophetischen Schrifttums wird bei der klaren Herausarbeitung des Schemas Ezechiel vorbildlich gewesen sein; das Schema selbst geht aber wohl auf die Propheten zurück.

[1] Stärk, Das assyr. Weltreich 233. [2] Ebd. 232.
[3] Migne, Patr. lat. XXV 1362.

Erster Teil.

Zeit und Bedeutung des Propheten Sophonias.

1. Die Zeit des Propheten Sophonias.

1. Der Prophet Sophonias.

Die Überschrift zur Prophetie (1, 1) hat uns die Nachricht aufbewahrt, daß das Wort Jahves an Sophonias in den Tagen des Königs Josias (640—608) erging. Diese Angabe kann nicht aus dem Inhalt des Buches erschlossen sein; sie wird deshalb wohl eine gute, alte Tradition bieten, gegen deren Richtigkeit kein begründeter Zweifel am Platze ist. Wenn ferner die Vermutung richtig ist, daß wir in dem Urahnen Ezechias des Propheten (1, 1) den König des gleichen Namens zu erkennen haben, so entstammte Sophonias dem Königshause selbst. Mehr wissen wir über ihn nicht. Er wird sonst nirgends erwähnt, wenn auch der Name Sophonias mehrfach im Alten Testament vorkommt[1]. Die von Hieronymus erwähnte

[1] Jer 21, 1; 29, 25 29; 52, 24. Zach 6, 10 14. 1 Chr 6, 21; in der Form צְפַנְיָהוּ: 2 Kg 25, 18 und Jer 37, 3. Der Name bedeutet: „Jahve birgt" oder „schützt" (Fürst, Gesenius, Reinke, Schegg [Schutz Gottes]. Keil, Knabenbauer, Orelli, Driver usw.), und ist mit צפן gebildet (vgl. Ps 27, 5; 31, 20; 83, 4), das sich im Alten Testament auch als zweiter Bestandteil eines Eigennamens findet (אֱלִיצָפָן Nm 34, 25 und אֶלְצָפָן Ex 6, 22. Lv 10, 4). Bei den Karthagern wurde derselbe Stamm gleichfalls zur Bildung von Eigennamen gebraucht, z. B. צפנבעל (Corpus inscript. semit. Nr 207 371 415). Hieronymus erklärt den Namen im Prolog zu Joel (Migne, Patr. lat. XXV 918): κεκρυμμένος κυρίου, h. e. arcanus Domini (= צְפַנְיָה), im Kommentar zu Sophonias 1, 1 (Migne, Patr. lat. XXV 1338) dagegen schreibt er: Nomen Sophoniae alii speculam (von צפה spähen), alii arcanum Domini transtulerunt; des weiteren gibt Hieronymus noch die Erklärungen: speculator (vgl. Is 21, 8; Ez 3, 17; 33, 7; Hab 2, 1) et arcanorum Domini cognitor (Ep. ad Paulinum, Migne, Patr. lat. XXII 547) und abscondens eum (Lib. interpr. Hebraic. nominum, Migne, Patr.

Tradition[1], daß die in den Buchüberschriften genannten Väter und Großväter der Propheten ebenfalls Propheten waren, ist für uns nicht brauchbar. Das gleiche gilt von dem, was Pseudo-Epiphanios[2] über Sophonias' Herkunft aus dem Stamm Simeon, über seine Wirksamkeit und seinen Tod und die jüdische Schrift יחיס האבות[3] über sein angebliches Begräbnis in Geba auf dem Libanon zu berichten wissen. Auch eine Sophonias-Apokalypse war einmal vorhanden. Die wenigen uns erhaltenen Fragmente[4] verraten aber keine Beziehung zur alttestamentlichen Prophetenschrift.

Zur genaueren Datierung der Wirksamkeit Sophonias' innerhalb der Regierungsjahre des Königs Josias geht man jetzt allgemein von der Erwägung aus, daß uns die Äußerungen Sophonias' über Mißstände im Kultus, im öffentlichen und privaten Leben (bes. 1, 4—6 8 9; 3, 1—4) in sehr trübe Zeiten führen. Dadurch wird die Entscheidung für die Jahre vor der Reform unter Josias (621) nahe gelegt[5]. Der Prophet weist außer-

lat. XXIII 831). Nach anderer Deutung wäre צבי ein kanaanäischer Gottesname (vgl. Bäthgen, Beiträge 22 f und Schrader [Zimmern-Winckler], Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], Berlin 1903, 479).

[1] Migne, Patr. lat. XXV 1338.

[2] Σοφονίας δὲ ὁ προφήτης, οὗτος ἦν ἐκ φυλῆς Συμεών ἀπὸ ὄρους Σαραβαθὰ (einige Handschriften: Βαραθά, Dositheos: Σαβαρθαραμ; vgl. Schwally Zeitschr. f. atl Wiss. X 165) καὶ ἐπροφήτευσε περὶ τῆς πόλεως Ἱερουσαλήμ, ὅτι οἰκοδομηθήσεται ἐπικρείττων εἰς μῆκος καὶ πλάτος· καὶ περὶ τέλους ἐθνῶν, καὶ αἰσχύνης ἀσεβῶν καὶ περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. Ἀπέθανεν δὲ ἐν ἀποκαλύψει κυρίου καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ μονώτατος. Pseudo-Epiphanios, De vitis prophetarum c. 19 (Migne, Patr. gr. XLIII 412).

[3] Cippi Hebr. ed. J. H. Hottinger, Bibliotheca orient., Heidelberg 1658, 65.

[4] Clemens Alex., Strom. l. 5, 11 (Migne, Patr. gr. IX 116), und erwähnt bei Pseudo-Athanasios, Synopsis Scripturae sacrae n. 75 (Migne, Patr. gr. XXVIII 432. Koptische, von Maspero aufgefundene Bruchstücke s. Stern, Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertum 1886, 115 ff). Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[3], Leipzig 1898, 271 f.

[5] So z. B. Ribera, Calmet, Ewald, Umbreit, de Wette, Strauß, Reinke, Schegg, Duhm, Reuß, Trochon, Kaulen, Knabenbauer, Kayser, Vigouroux, Baudissin (Geschichte des alttestamentl. Priestertums, Leipzig 1889, 212), Budde, Schwally, Cornill (Einleitung 221: ca 630), Nowack, Marti, Beer,

dem auf die Nähe des Gerichtstages hin (1, 7), was der Vermutung Raum gibt, daß ihm die Anzeichen desselben schon sichtbar waren. Dabei denkt man seit C. Fr. Cramer[1] gewöhnlich an die skythischen Reiterscharen, die damals schon längere Zeit die Ruhe in Vorderasien störten und nach Herodot 1, 105 bis Südpalästina vordrangen. Dieser Raubzug der Skythen soll aber nach allgemeiner Annahme wegen der Berufung Jeremias' 627/626, die gleichfalls mit der Skythengefahr zusammenhängen soll, in das Jahr 626 fallen[2]. Sind nun diese wilden Horden wirklich der Feind, der nach Sophonias den Tag Jahves heraufführen soll, so wäre die Gerichtsdrohung des Propheten wohl in das Jahr 627/626 zu setzen. Es wird demnach zu untersuchen sein, ob wir in den Skythen die von Sophonias geschauten Vollzieher der göttlichen Gerichtsdrohung zu erblicken haben, und ob die Schilderung der Zeitverhältnisse notwendig in die Periode vor der Reform Josias' weist.

2. Die Skythen.

Ezechiel läßt Jahve sagen, daß in später Zukunft die von ihm in vergangenen Tagen dazu bestellten Nordvölker über Israel kommen sollen (Ez 38, 8), und daß schon früher die Propheten diese Völker als Vollstrecker des Gottesgerichtes an Juda bezeichnet hätten (Ez 38, 17). Ezechiel soll damit bewußt an Äußerungen früherer Gottesmänner über nordische Völker anknüpfen und wahrscheinlich auf Jeremias (1, 14;

Hoonacker, Driver, Orelli. In die Zeit nach der Reform versetzen die Prophetie Theodor von Mopsuestia, Maurer, Hävernick, Hitzig, Keil, Delitzsch, Kleinert, Schulz, Beck (Lindenmeyer), Leimbach (Biblische Volksbücher, 4. Hft, Fulda 1908, 93).

[1] Scythische Denkmäler in Palästina 1777; übrigens nach Reuß (Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments[2], Braunschweig 1890) schon früher v. d. Hardt, Job 134. Anders Hieronymus, Kyrillos v. Alex., Haymo, Strauß (Vaticinia Zephaniae, Berlin 1843, XVIII—XXIII), Reinke, Delitzsch (Der Prophet Habakuk, Leipzig 1843, XVII ff), Knabenbauer.

[2] Schwally glaubt, daß der Skytheneinfall in Syrien schwerlich vor 615 erfolgte, und bringt die Prophetie in Beziehung zu einer Expedition der Ägypter, aus der Herod. 2, 157 eine Episode angeführt werde.

5, 15—17; 6, 22 23) und vielleicht auch auf Sophonias (besonders 2, 4—7) Bezug nehmen[1]. Der Feind aus dem Norden, den insbesondere Jeremias schaute, soll nun ein Skythenschwarm sein, der sich über Syrien verheerend nach Süden wälzte. Auch Sophonias soll durch die Annäherung desselben zu seiner Gerichtsdrohung veranlaßt worden sein.

Dieser Raubzug der nordischen Skythen versetzt uns in den jüngeren Wanderstrom indogermanischer Völker, der sich in mehreren Wellen aus der arischen Urheimat in Südosteuropa durch die Pässe des Kaukasus in das Becken des Urmiasees und zuletzt bis Medien und Persien ergoß[2]. Nach assyrischen Nachrichten erschien bereits in den letzten Jahren Sargons (721—705) im Norden von Urarṭu (Ararat) ein großer arischer Völkerschwarm[3]. Der König von Urarṭu, wohl Argištiš II., leistete aber erfolgreich Widerstand. Ein Teil der Ankömmlinge, unter denen Gimirrai und Iškuzai (assyrische Schreibung: Aš-gu-za-ai und Iš-ku-za-ai) mit einem Fürsten Bartatua genannt werden[4], zog an den Wansee und nach Kleinasien, der andere wandte sich nach Man (Manna) im Süden des Urmiasees[5].

Diese Ereignisse berührt auch Herodot[6]. Er berichtet, daß zu Beginn der Herrschaft des Mederkönigs Kyaxares ein Skythenhaufe unter Führung des Königs Madyes, des Sohnes

---

[1] Vgl. dagegen Halévy in Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, Paris 1904, 370—375.

[2] Vgl. J. v. Prášek, Geschichte der Meder und Perser I 112 ff 141 ff. Schrader (Zimmern-Winckler), Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], Berlin 1903, 100 ff.

[3] Vgl. H. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 268 ff.

[4] Gimirrai und Iškuzai sind גמר und אשכנז (Gn 10, 2 3), die Kimmerier und die damit stammverwandten Skythen der Griechen. אשכנז ist nach Winckler (Altorientalische Forschungen I 487) Schreibfehler aus אשכוז, das ganz dem iranischen Škuḫa und dem griechischen Σκύθης entspricht. Vgl. dazu noch Fr. Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients, 1. Hälfte, München 1904, 210 ff.

[5] Prášek a. a. O. 114 ff; vgl. Winckler a. a. O. 486.

[6] 1, 15 105; vgl. 4, 1 11 ff.

des Protothyes (= Bartatua [1]), die Kimmerier aus Europa vertrieb [2] und dann selbst, ihren Spuren folgend, in Medien einfiel. Der durch uns unbekannte Vorgänge verursachte Einfall dieser Völkerscharen in Asien hat in Wirklichkeit freilich etwa 80 Jahre früher stattgefunden, als Herodot angibt; auch sind Kimmerier und Skythen gleichzeitig nach Asien vorgedrungen.

Die neuen Ankömmlinge suchte nun, wie aus Orakelanfragen unter Assarhaddon (680—668) hervorgeht, ein gewisser Kaštarit, ḫazânu (Vorsteher) einer Stadt Karkaššî, mit Mannäern und medischen Scharen zu einem Bund gegen Assyrien zu vereinigen [3]. Wahrscheinlich trug er sich mit dem Plan, die arischen Stämme Mediens zu einem großen Reich zusammenzuschließen. Allein eine Niederlage, die ihm Assarhaddon bei einem Einfall in Assyrien (677/676) bereitete [4], vereitelte dieses Vorhaben. Die Skythen aber hatten sich in kurzer Zeit Manna, Parsua und den größten Teil des späteren Atropatene unterworfen und gründeten in den Gebirgsländern zwischen Assyrien und dem Kaukasus ein mächtiges Reich [5]. Assarhaddon fand es für klug, die Selbständigkeit der Skythen zu achten, und gab ihrem Fürsten Bartatua sogar seine Tochter zur Frau [6]. Infolge dieser Annäherung zwischen den Assyriern und Skythen wurden letztere von den Kimmeriern getrennt. Diese fielen

[1] Über die Gleichsetzung der Namen s. Winckler a. a. O. 486 ff.

[2] Laut Herodot 4, 12 kamen sie aus der nach ihnen benannten Halbinsel Krim. Westberg dagegen führt in Lehmanns Beiträgen zur alten Geschichte IV 188 ff den Namen auf die Herodot 4, 20 genannten Κρημνοί zurück.

[3] J. A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus, Leipzig 1893, Bd I (Texte), Bd II (Umschrift und Erklärung); s. Nr 1 2 5 8 11a und b.

[4] Babylonische Chronik B IV 2: [(amilu) Gi-mi]r-ri ana Aššur illiku-ma ina Aššur dîkû (Die Kimmerier fielen in Assyrien ein und wurden in Assyrien geschlagen). Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II 282. Über den Eindruck, welchen die Skythen in Assyrien machten, s. Schrader a. a. O. 173.

[5] Winckler a. a. O. 484 ff. Knudtzon a. a. O. Nr 29 und 35.

[6] Knudtzon a. a. O. Nr 29.

unter ihrem Fürsten Tiušpa in Ḫubuškia ein, wurden aber geschlagen[1], zogen westwärts, wurden 672 von Assarhaddon wiederholt besiegt[2] und dadurch nach Kleinasien abgedrängt.

Madyes, Bartatuas Nachfolger im skythischen Reich, beschritt, durch neuen Zuzug aus Europa verstärkt, wie sein Vater wieder die Bahn der Eroberung, und dieser Abschnitt der Skythenbewegung kommt auch für das Auftreten des Propheten Sophonias in Betracht. Zunächst wandten sich die Skythen gegen Urartu. Der letzte König dieses ehedem so mächtigen Reiches, Šardur III., erbat sich unter freiwilliger Anerkennung der assyrischen Oberhoheit Hilfe von Assurbanipal (668—626). Dieser konnte und wollte sich aber mit den Skythen nicht überwerfen und überließ Urartu seinem Schicksal. Nach der Eroberung dieses Landes ergossen sich die Skythenscharen in verheerenden Raubzügen nach Südwest. Assyrien selbst blieb verschont, nicht aber, trotz des Bündnisses Assyriens mit den Skythen, die unter assyrischer Herrschaft stehenden Gebiete Syriens. Auf diesem Zuge drangen die Skythen bis nach Südpalästina vor, wo sie Psammetich I. (ca 663—610) durch Geschenke zur Umkehr bewog[3].

Gerade über diesen Teil des Skythenzuges ist bei Herodot in die Harpagidentradition ein Bericht eingereiht, der wohl aus der Tempelüberlieferung von Askalon stammt: Als die Skythen „ins palästinensische Syrien gekommen waren, trat ihnen der ägyptische König Psammetichos entgegen und bewog sie durch Geschenke und Bitten, von weiterem Vordringen abzustehen. Als sie nun auf ihrem Rückmarsch nach Askalon in Syrien kamen, zog der größere Teil, ohne Schaden anzurichten, vorbei, während einige wenige von ihnen zurück-

[1] Assarhaddon-Prisma A u. C coll. 2, 6—8. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II 128.

[2] Babylonische Chronik B IV 20. Schrader a. a. O. 284. Vgl. Knudtzon, Assyrische Gebete Nr 40 und 43; Winckler, Altorientalische Forschungen II (1901) 27 f.

[3] Zum Skythenzug vgl. besonders Pietschmann, Geschichte der Phönizier (1889) 305; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient[5] (1893) 513; Krall, Grundriß der altoriental. Geschichte I (1899) 164.

blieben und das Heiligtum der himmlischen Aphrodite (Ištar) plünderten.... Diejenigen Skythen aber, die das Heiligtum in Askalon plünderten, schlug die Gottheit dauernd mit der Weiberkrankheit...."[1] Gerade auf eine Verwüstung des südpalästinensischen Küstenlandes aber nimmt Soph 2, 4 Bezug.

Dieser Sturm, der über die westlichen Grenzländer des Assyrierreiches dahinbrauste, offenbarte die Schwäche des morschen Staatswesens. Eine Provinz nach der andern suchte jetzt das assyrische Joch abzuschütteln. Der Mederfürst Phraortes (um 645—625) zog sogar gegen Ninive, fand aber dabei den Untergang[2]. Als dann sein Sohn Kyaxares (625—585) vor die Mauern Ninives rückte, wurden gerade die Skythen die Retter des Reiches. Assurbanipals Sohn, Assur-itil-ilâni (625—x), bestimmte den Skythenführer Madyes, seine Scharen nach Medien zu werfen, wodurch Kyaxares zum Abzug[3] genötigt wurde. Erst später gelang es ihm, die Skythen zu schlagen und nach der Eroberung Ninives völlig zu vernichten, wahrscheinlich durch einen Sieg bei Zela in Pontos zwischen 599 und 590[4]. Die versprengten Reste der Skythen wandten sich nach Westen[5]; in ihr Gebiet rückten unter medischer Oberhoheit alsbald die Haik' oder Armenier und die Kappadokier.

Laut Herodot[6] soll die Herrschaft der Skythen über „Oberasien", d. h. über das obere oder östliche Kleinasien, 28 Jahre gedauert haben. Diese Angabe Herodots wird allerdings vielfach für unsicher gehalten[7]. Andere Nachrichten

---

[1] Herodot 1, 105. [2] Ebd. 1, 102 103.

[3] Die Angabe Herodots über diese erste medische Belagerung Ninives wird übrigens mit Rücksicht auf eine Notiz des Abydenos (Eusebios, Chron. I 37, ed. A Schöne, Berlin 1875) und die Prophetie Nahums vielfach bezweifelt. Vgl. J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[5], Berlin 1904, 135 A. 2.

[4] Prášek, Geschichte der Meder und Perser I 151 f.

[5] Herodot 1, 16 73; vgl. Prášek a. a. O. 147.

[6] 1, 106; 4, 1.

[7] Vgl. de Saulcy, Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane (S. 79), wo statt der 28 Jahre nur 8 Jahre angesetzt sind, was auch Lenormant (Lettres assyriologiques I, Paris 1871, 83) im allgemeinen wenigstens billigt.

hierüber besitzen wir indes nicht. Da nun die kriegerischen Unternehmungen der Skythen im Westen des assyrischen Reiches sicher im ersten Jahrzehnt der Regierungszeit Assurbanipals begannen, so wird ihr Zug nach Südpalästina, wenn die Notiz Herodots auch nur ungefähr das Richtige trifft, jedenfalls einige Jahre vor 626 anzusetzen sein [1]. In diesen chronologischen Rahmen fügen sich auch gut einige biblische Angaben.

Es ist uns nämlich 2 Chr 34, 3 ff die Nachricht aufbewahrt, daß Josias die Kultusreinigung im zwölften Jahr seiner Regierung begann und im achtzehnten Jahre mit der Tempelrestauration, bei welcher das deuteronomische Gesetzbuch aufgefunden wurde, beschloß. Wir dürfen aber kaum annehmen, daß diese Reformarbeit, insbesondere die Zerstörung der Götzenbilder und Götzenheiligtümer zumal außerhalb Jerusalems, vor oder auch nur während des Skythenzuges einsetzte. Die Annäherung der Skythen zwang, gegen die Gefahr von außen auf der Warte zu stehen; diese Gefahr war aber geeignet, zur Einkehr zu mahnen, sowie den Entschluß einer Reinigung des Kultus anzuregen und zur Reife zu bringen. In Angriff genommen hat aber Josias die innere Reform wahrscheinlich erst, nachdem die Gefahr, die von außen drohte, sich verzogen hatte. Das zwölfte Jahr seiner Regierung ist aber 628/627; um diese Zeit werden also die Skythen aus Palästina bereits wieder fortgezogen gewesen sein. Durch ihr Erscheinen in Syrien war auch die Furcht vor Ninive, der Zwingburg Vorderasiens, geschwunden. Daher wagte Josias in den nächsten

[1] So auch Stärk, Das assyr. Weltreich 165: „Der Zug der Aškuzascharen durch Syrien und Palästina wird von den Chronographen des Altertums auf die Jahre 632 resp. 634 angesetzt. Das wird annähernd das Richtige treffen; denn wenn die Herrschaft der Skythen über das östliche Kleinasien um die Zeit von 650 bis 630 fällt, so müssen sie gegen Ende der Regierung Assurbanipals in Syrien aufgetaucht sein." Erbt (Jeremia und seine Zeit, Göttingen 1902, 208 f) dagegen glaubt, daß der Zug „in den Jahren von 625 bis 620 stattgefunden" hat, und verlegt in diese Zeit die „Skythenlieder" Jeremias'. E. Nagl (Die nachdavidische Königsgeschichte Israels 338) versetzt den Zug in das Jahr 625.

Jahren sogar einen Zug in die assyrische Provinz Samaria (2 Kg 23, 15 ff; vgl. 2 Chr 34, 6 7), um auch sie vom Götzendienst zu säubern. Um die gleiche Zeit erhoben sich in Südbabylonien gegen Assyrien die Chaldäer.

Zu alledem stimmt es, daß die Skythengefahr in Juda die Stimme der Prophetie wieder laut werden ließ, was jedenfalls auch mit der kultischen Reformbewegung, vielleicht sogar ursächlich, in Zusammenhang stand. Von Jeremias wird ausdrücklich berichtet, daß an ihn das Wort Jahves im 13. Regierungsjahr des Königs Josias, also 627/626 erging (Jer 1, 2). Es ist ferner sicher, daß das Auftreten und die ersten prophetischen Reden Jeremias' durch die Skythengefahr beeinflußt sind (s. unten); es ist aber auch gewiß, daß die Schilderung, welche die betreffenden Partien des Jeremiasbuches vom herannahenden Feind geben, doch nicht in allweg auf die Skythen paßt. Deshalb wird gern angenommen, Jeremias habe, als er nach 23jähriger Wirksamkeit (Jer 25, 3) im vierten Jahre Joakims nach der Schlacht von Karkemisch (605/604) seine prophetische Predigt aufzeichnete (Jer 36, 2), an die Stelle der Skythen die Chaldäer treten lassen und so „den veränderten Umständen gemäß das Alte für die Gegenwart wirksam" gemacht[1]. Wahrscheinlich ist es jedoch, daß Jeremias eben erst nach dem Skythenzug auftrat[2] und demselben lediglich die Farben entlehnte, um den Feind aus dem Norden zu schildern, den er als einstigen Vollstrecker des Gottesgerichtes schaute. Anfangs mag seine Vorstellung über diesen Feind eine mehr allgemeine gewesen sein, bis ihn später die Ereignisse denselben in den Chaldäern erkennen ließen.

Faßt man nun alles zusammen, die Angabe Herodots über die Dauer der Skythenherrschaft einerseits und die Nachrichten der Bibel über den Beginn der josianischen Kultusreform und die Berufung Jeremias' anderseits, so kommt man zu dem Schluß,

[1] J. Wellhausen, Die kleinen Propheten 155.

[2] Auch Erbt (a. a. O. 242 f) setzt die meisten dieser Aussprüche erst in die Zeit nach der Reform Josias'.

daß der Zug der Skythen nach Südpalästina am wahrscheinlichsten wohl um 630 stattfand [1].

Hat nun Sophonias von den Skythen die Vollstreckung des Gottesgerichtes erwartet? Die Assyrier oder Ägypter können jedenfalls nicht die angekündigten Feinde sein, weil ihnen selbst der Untergang angesagt wird (2, 13 ff), weil insbesondere das assyrische Reich sichtlich dem Untergang entgegenreifte. Noch viel weniger aber kann Sophonias ein kleineres Volk gemeint haben, weil von ihm so gewaltige Kriegstaten nicht zu erwarten stünden. Der Feind, welchen Sophonias schaute, sollte die Philisterstädte zerstören, Jerusalem erobern, Kusch niederwerfen und schließlich die Macht Assyriens brechen. Die Erwähnung der Philisterstädte bringt im Zusammenhalt mit den Angaben Herodots allerdings die Skythen in Erinnerung. Wären aber diese Prophetenworte vor dem Skythenzug gefallen, so hätten sie sich nur an den Städten des Philisterlandes, und auch an diesen nur teilweise, erfüllt (vgl. Jer 47, 1 ff). Juda, mindestens Jerusalem, ist von den Skythen ganz verschont geblieben. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments erwähnen den Zug überhaupt nicht [2]. Vollends Ninive wurde gerade durch die Skythen gerettet. Marti [3] sieht freilich eben darin einen Beweis, daß diese Prophetenworte „wirklich Weissagung und vor dem Eintreffen der Skythen im südlichen Palästina entstanden sind".

Die Prophetie Sophonias' scheint indes selbst eine andere Zeitfolge anzudeuten. Soph 1, 18 (vgl. 1, 11) heißt es, daß weder Gold noch Silber vor dem kommenden Gottesgericht retten könne. Es ist dies allerdings ein ziemlich allgemeiner Gedanke, der sich auch Is 13, 17, Jer 4, 30 und wörtlich Ez 7, 19 findet. Allein aus letzterer Stelle kann die Bemerkung

[1] So auch S. Oettli. Geschichte Israels bis auf Alexander d. Gr., Calw und Stuttgart 1905, 429 († 630).

[2] Eine Erinnerung an den Skythenzug mag es sein, daß Beth-Schean im Stammgebiet Manasse später Skythopolis hieß (vgl. 2 Makk 12, 29; Jdt 3, 11 [LXX] und ausdrücklich bezeugt Richt 1, 27 [LXX]).

[3] Das Dodekapropheton 358.

bei Sophonias nicht gut geflossen sein [1]; Jer 4, 30 ist inhaltlich und formell doch ziemlich anders geartet, und Is 13, 17 gehört zu einem Abschnitt des prophetischen Buches, der vielleicht erst späterer Zeit entstammt. Zudem sind gedankliche und formelle Anklänge an sich noch kein Beweis der Unechtheit. Es liegt deshalb nicht so fern, bei Soph 1, 18 an konkrete Ereignisse, nämlich an die Erzählung Herodots, zu denken, daß sich die Skythen an der ägyptischen Grenze durch Geld zum Rückzug bewegen ließen [2]. Sophonias will dann sagen, daß er einen Feind erwarte, der sich nicht wie die Skythen mit gleißenden Schätzen befriedigen lasse. Daraus folgt aber, daß Sophonias seine Gerichtsdrohung nicht unmittelbar vor, sondern erst nach dem Skythenzug ergehen ließ. Die Drohung gegen Assur (2, 13—15) macht es des weiteren wahrscheinlich, daß die Gerichtsankündigung Sophonias' in die Zeit nach 625 herabzusetzen ist; denn 625 bestieg in Assyrien Assur-itil-ilâni den Thron, der Ninive mit Hilfe der Skythen vor den Medern rettete. Anderseits setzt die Drohung gegen Assur den Bestand Ninives voraus (2, 13) und muß deshalb selbst vor 607 ergangen sein. Jedenfalls können wir bereits so viel sagen, daß Sophonias nicht von den Skythen den Vollzug des göttlichen Strafgerichtes an Juda erwartete, sondern daß er wie Jeremias von der Skythenbewegung nur die Schilderung des gottgesandten Feindes nahm, auf den er in seiner prophetischen Predigt hinwies.

3. Der „Rest Ba'als".

Der Beziehung, in welcher die Prophetie Sophonias' zu außerjudäischen Ereignissen, speziell zum Skythenzug, steht, können wir nur entnehmen, daß die Prophetie selbst wohl nach dem Skythenzug, aber vor dem Fall Ninives entstanden ist. Eine nähere Bestimmung ergibt sich aus der Antwort auf die

[1] Wahrscheinlich ist das Umgekehrte der Fall; s. Kommentar zur Stelle.

[2] Erbt (Jeremia und seine Zeit 208 f 213) findet ein solches Loskaufen, wenigstens der Städte, von den Skythen auch Jer 8, 20 23 und 14, 17 18 angedeutet.

Frage, ob Sophonias vor oder nach der kultischen Reform Josias' gewirkt hat. Anhaltspunkte für die Entscheidung dieser Frage muß in erster Linie die Schilderung bieten, die uns Sophonias von den religiösen und sittlichen Zuständen Judas gibt.

Nun soll das Bild, das uns Sophonias von den Verhältnissen in Jerusalem entwirft (besonders 1, 4—9), sich am besten in die Zeit vor der Reform fügen. Der assyrierfreundliche König Manasse (685—642) hatte während seiner langen Regierungszeit den verschiedensten Kulten Aufnahme gewährt (2 Kg 21, 1—9). Neben dieser Abgötterei und Religionsmengerei ging eine große Vorliebe für ausländisches, besonders assyrisches Wesen einher. Manasses Sohn, Amon (642—641), regierte in demselben Geiste (2 Kg 21, 20—22). Dadurch wird es erklärlich, wie Soph 1, 12 die Bewohner Jerusalems mit einem Wein verglichen werden können, der auf der Hefe ungestört abgelagert sei. Es hatte sie seit langem nichts aus ihrem verweltlichten, sündhaften Treiben und aus ihrem Indifferentismus aufgerüttelt. König Josias war bei seiner Thronbesteigung erst acht Jahre alt (2 Kg 22, 1). Er war demnach für längere Zeit noch zu jung, um seiner besseren Gesinnung bei andern Geltung zu verschaffen. Deshalb macht der Prophet mit seinem Tadel ob des Gebarens der Großen vor der Person des Königs Halt (1, 8 f). Alle diese Umstände sollen die Meinung rechtfertigen, daß die Entstehung der sophonianischen Gerichtsdrohung mehr gegen den Anfang der Regierung Josias' falle.

Indes wissen wir, daß Amon von der „nationalen", d. h. von der ägyptischen Partei gestürzt wurde. Auf ihrer Seite standen auch Prophetentum und Priesterschaft, deren Leitung der junge König nunmehr anheimgegeben war. Sollte diese Partei nicht schon während der Regentschaft ihren Einfluß in ihrem reformerischen Sinn geltend gemacht und ausgenützt haben? Wäre eine Reinigung Judas nach den Tendenzen der Prophetie und des Priestertums dem unmündigen König nicht eher abzuringen gewesen als möglicherweise später dem selbständigen Mann? Tatsächlich herrschten aber Zustände, die dem Propheten Anlaß zu ernster Rüge gaben. Alle Schwierigkeiten

werden daher auch nicht durch die Annahme beseitigt, Sophonias sei vor der Reform, unmittelbar vor dem Skythensturm aufgetreten. Wäre ferner letzterer wirklich auf das Jahr 626 anzusetzen, sollte dann der Prophet den König, der um diese Zeit doch schon 22 Jahre zählte, wegen seiner Jugend geschont haben? Wohl kaum. Auch wenn der Skythenzug schon gegen 630 stattfand, dürfte man nicht viel anders urteilen. Diese Schwierigkeit schwindet aber bei der Annahme, daß Sophonias gegen den König wohl deshalb keine Anklage erhob, weil seine fromme Gesinnung allgemein bekannt war. Das gilt aber nicht bloß für die Zeit vor der Reform, sondern auch, eigentlich noch viel mehr, für die Zeit nach der Reform. Damit harmoniert völlig, daß sich auch bei Jeremias kein Ausspruch gegen Josias findet, während Joakim (22, 13—19) und Jechonias (22, 24—30) die schärfste Rüge erfahren und für die allgemeine Verderbnis verantwortlich gemacht werden.

In die Zeit nach der Reform führt uns auch Soph 1, 4, wo Jahve spricht: „Wegtilgen will ich den Rest Baals." Der Text dieser Stelle wird von vielen Erklärern angezweifelt (s. Kommentar); sie lesen dafür: „Wegtilgen will ich den Namen Baals." Im Grunde beruht die Bevorzugung der letzteren Lesart aber auf dem Gedanken, daß ein Rest Baals in Juda nach der Reform ähnlich überraschen muß wie des Sophonias düstere Beurteilung der sittlichen Zustände Judas. Die erstere Lesart ist aber gut bezeugt. Läßt sich daher zeigen, daß aus der Zeit bald nach der Reform auch von anderer Seite Klagen laut werden, die mit den Angaben des Propheten Sophonias über die religiösen und sittlichen Zustände Judas übereinstimmen, so wird man beim „Rest Baals" bleiben und die Gerichtsdrohung des Propheten erst in die nächsten Jahre nach 621 setzen.

In religiöser Hinsicht eifert Soph 1, 4—6 gegen Baalsanbetung und Verehrung des Himmelsheeres, gegen Indolenz und Indifferentismus, die sich überhaupt nicht um Jahve kümmern und durch die Leugnung der Vorsehung nach der Anschauung der Alten praktisch dem Atheis-

mus gleichkommen, und gegen religiösen Synkretismus, der es mit dem Jahveglauben für vereinbar hält, neben Jahve noch andere Götter wie Milkom zu verehren.

Bezüglich des Baalskultes brauchen wir nicht ausschließlich an den eigentlichen Baalsdienst zu denken; es wird damit auch der vielfach in Formen des Baalsdienstes geübte Jahvekultus gemeint sein. Eine solche Kultmischung wird schon durch den von Sophonias gerügten Übelstand nahe gelegt, daß es nicht für Unrecht galt, als Jahveverehrer zugleich bei Milkom zu schwören. Letzterer ist der Gott der Ammoniter, dessen Kult schon Salomon nach Jerusalem verpflanzte (1 Kg 11, 5 33). Er ließ ihm, zunächst allerdings zur Benützung für seine ammonitische Frau, einen Altar errichten (1 Kg 11, 7). Wir wissen freilich sonst nichts von der Verehrung des ammonitischen Nationalgottes in Juda. Sie wird aber doch fortbestanden haben und wahrscheinlich unter Manasse, wie aller Götzendienst, wieder mehr als sonst gepflegt worden sein, weil wir ausdrücklich erfahren, daß erst Josias den Altar dieses Gottes zerstören ließ (2 Kg 23, 13). Es ist deshalb nicht notwendig, mit Schwally[1] anzunehmen, daß sich Soph 1, 5 auf den Melekhkult bezieht. Der Name des Gottes Milkom ist freilich allem Anschein nach eine dialektische Nebenform von Melekh[2]; gleichwohl ist Milkom ein von Melekh zu unterscheidender Gott. Dies geht daraus hervor, daß sich die Kultstätte des ersteren auf dem Ölberg befand (2 Kg 23, 10 13), während man dem Melekh im Tale Ben Hinnôm (Jer 32, 35) opferte[3].

In der gleichfalls durch Manasse in Juda eingeführten Verehrung des Himmelsheeres (2 Kg 21, 3), d. h. der Sonne,

[1] Das Buch Ssefanjâ, in Zeitschr. f. atl Wiss. X 214.

[2] P. M. J. Lagrange (Études[2] 99 A. 3) ist geneigt, die Endung in מלכם für Mimation zu halten, wie sich dieselbe auch in südarabischen Namen findet. Vielleicht, meint er, besaßen die Ammoniter eine der südarabischen ähnliche Schrift, so daß מלכם dann lediglich Umschrift wäre. Er verweist aber auch noch auf den südarabischen Gott 'Amm und bringt die Erklärung in Vorschlag: מלכם = מלך עם = „Amm ist König".

[3] Vgl. Baethgen, Beiträge 15.

des Mondes, der Tierkreisbilder und anderer Gestirne (vgl. 2 Kg 23, 5; Dt 17, 3), erkennen wir die kultische Betätigung der babylonischen Astralreligion, welche die Gestirne als Offenbarungen der Gottheit faßte. Geopfert wurde den Gestirnen gern zur Nachtzeit auf den flachen Dächern (vgl. 2 Kg 23, 12; Jer 19, 13; 32, 29)[1]. Altäre für diesen Kultus befanden sich aber auch im Tempelhof (2 Kg 23, 4 11 12).

Im Zusammenhang mit diesen religiösen Mißständen tadelt Sophonias auch mehrere bedenkliche Erscheinungen im öffentlichen und privaten Leben. Die Großen des Reiches, in erster Linie die Glieder der Hofgesellschaft, stecken voll Aberglauben, machen sich aber kein Gewissen aus Unrecht (1, 9) und rücksichtsloser Ausnützung ihrer Macht (3, 3). Die vornehme Welt hat die Einfachheit der nationalen Art darangegeben und huldigt ausländischem Luxus (1, 8). Die geistigen Führer des Volkes vergessen auf ihre Pflicht. Die Richter sind habgierig (3, 3); die Propheten verkünden nicht Jahves Wort, sondern lassen sich von den Wünschen der Menge bestimmen; die Priester entweihen das Heiligtum (3, 4). Die Folge ist allgemeine Irreligiosität, Gleichgültigkeit und Unbußfertigkeit (3, 1 2).

Dieses Bild, das Sophonias von den religiösen und sittlichen Zuständen Judas entrollt, ist allerdings in so düstern Tönen gehalten, daß es kurz nach 621 fast unmöglich erscheint. Aber es ist doch zu bedenken, daß der Prophet nicht die Aufgabe und auch nicht den Willen hat, die herrschenden Zustände zu beschönigen, daß er vielmehr infolge seines Berufes gleich dem Prediger in der Schilderung der Zeitverhältnisse die Schatten stärker hervorhebt als das Licht. Finden wir ferner anderswo ähnliche Klagen aus dieser Zeit, so müssen wir eben annehmen, daß die Reform doch nicht so durchgreifend gewirkt hatte. Hierbei kommen mehr die kultisch-religiösen Schäden in Betracht als die sittlichen, weil die Vorwürfe des

[1] Schrader (Zimmern-Winckler), Die Keilinschriften und das Alte Testament[3] 601.

Propheten in letzterer Beziehung zu allgemein sind und Klagen enthalten, die von den Propheten immer wieder in gleicher Weise erhoben werden.

Jer 5, 13 lesen wir aus der Zeit nach der Reform eine Spottrede des Volkes gegen die wahren Propheten: „Die Propheten werden zu Wind, und das Wort ist nicht in ihnen.“ [1] Jeremias kämpfte demnach nicht als der einzige Prophet für die Reinheit des Jahvekultus und die Besserung der Sitten, und einer derjenigen, die mit und neben ihm für Jahve eintraten, wird wohl Sophonias gewesen sein.

Nun finden sich Jer Kap. 2 und 3 Klagen über religiöse Mißstände in Juda aus der Zeit nach der Reform. Diese Aussprüche Jeremias' mögen immerhin etwas später zu datieren sein als die Gerichtsrede des Sophonias, werden aber doch auch früher anzusetzen sein als etwa in die letzten Jahre Josias' oder zu Beginn der Regierung Joakims [2], wenn sie auch erst später aufgezeichnet wurden. Der Prophet weist in diesen Sprüchen Juda zürnend auf das religiöse Beispiel fremder Völker hin. Kein Volk vertauscht seine Götter, die doch nichts sind. Jahves Volk aber hat seine Herrlichkeit gegen Ohnmacht eingetauscht (Jer 2, 11); denn es hat Jahve, seinen Gott, verlassen (2, 19) und ist andern Göttern nachgegangen (11, 1—10; nach Erbt [3] aus der Zeit bald nach der Reform). Wie das Volk von alters her Jahves Joch zerbrach, so streckt es sich auch jetzt „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum hurend hin“ (2, 20). Der Prophet läßt Jahve zu Israel

[1] Vgl. Erbt, Jeremia und seine Zeit 242 f; dagegen Giesebrecht, Das Buch Jeremia [2] (Handkommentar zum Alten Testament III 2), Göttingen 1907, 33 f.

[2] „Die sämtlichen Sprüche (2, 10 ff) dürften einige Jahre nach der Durchführung der Reform abgefaßt sein“ (Erbt a. a. O. 236). A. a. O. 242 f macht Erbt besonders geltend, daß die Kap. 5 geschilderte Geschäftigkeit nach unmittelbar vorausgegangenen schweren Tagen (Jer 5, 3) nicht gut in die Zeit nach der Verbannung Jechonias', wohl aber in die Zeit nach dem Skytheneinfall passe. Außerdem schien der durch die Reform mit Jahve geschlossene Bund Frieden und Sicherheit zu verbürgen, auf die man blindlings baute (Jer 5, 12).

[3] A. a. O. 138 ff.

sagen: „Wie magst du sprechen: ich habe mich nicht befleckt, den Bealim bin ich nicht nachgefolgt; sieh doch deinen Weg im Tale; erkenne, was du getan, eine leichtfüßige Kamelin, hin- und hereilend in ihrem Lauf“ (2, 23). Das Volk wendet Jahve den Rücken zu und nicht das Antlitz (2, 27; vgl. 3, 11—13). „Soviel deine Städte, soviel sind deine Götter, o Juda“ (2, 28)[1]. Speziell rügt Jeremias die Verehrung Baals (7, 2) und der Himmelskönigin und andern Götzendienst (5, 7; 7, 17 18), sowie das Schwören bei den Götzen (5, 2 7; 12, 16). Die führenden Stände: Könige, Fürsten, Priester und Propheten, vernachlässigen ihre Pflichten (2, 26). Die Priester fragen nicht, wo Jahve ist, und die Propheten weissagen durch Baal (2, 8; vgl. 6, 13). Stehlen, Mord, Ehebruch, Meineid (6, 6; 7, 9), Unterdrückung der Armen und unrechtmäßige Bereicherung (5, 27 28; 6, 6) sind betrübende Erscheinungen im Volksleben. Dabei ist jede Mahnung fruchtlos (2, 33; 7, 28; vgl. Soph 3, 2). Das Volk ist widerspenstig (4, 17; 5, 23) und unbußfertig; es hört nicht auf Gott und nimmt keine Zucht an (7, 28; vgl. Soph 3, 7); es lebt in vermessener Gleichgültigkeit dahin (5, 12) und kennt keine Scham (3, 3; 6, 15; 8, 12; vgl. Soph 2, 1). Kurz, vom gegenwärtigen Geschlecht gilt: „Mein Volk vergißt mich ungezählte Tage“ (2, 31 32).

Die Religions- und Sittenschilderung des Propheten Jeremias ist somit dieselbe wie bei Sophonias. Sie ist nur noch düsterer gehalten. Das erklärt sich daraus, daß sie wohl etliche Jahre jünger ist. Daß aber schon gegen Ende der Regierung Josias', also etwa ein Dezennium nach der Reform, plötzlich ein so tiefer sittlicher und namentlich religiös-kultischer Verfall eingetreten wäre, wie ihn Jeremias uns zeigt, ist schwer verständlich, wenn die Reform selbst so gründlich war, daß sie allen Götzendienst hinwegfegte. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß der Erfolg der Reform

[1] Vgl. Jer 11, 13, wo Erbt (a. a. O. 260) liest: מספר עריך אלהיך יהודה שמתם מזבחות לקטר לבעל. Nach der Zahl deiner Städte sind deine Götter, Juda, habt ihr Altäre errichtet, dem Baal zu räuchern.

keineswegs ein so durchgreifender, sondern ein mehr äußerlicher war, daß die tief sitzende religiöse und sittliche Verderbnis durchaus nicht bis auf die Wurzel ausgerottet wurde und deshalb nach dem ersten Gesetzeseifer alsbald wieder zu Tage trat. Nach alledem bedeutete die Reform somit keinen völligen Umschwung und deshalb auch bloß einen Aufschub des Verderbens. Jahves Zorn dauerte fort. So urteilt auch der Verfasser der Königsbücher (2 Kg 22, 14 ff; 23, 26 27).

In dieser Erkenntnis hofft auch Sophonias auf keine durchgreifende Besserung Israels mehr; jeder Optimismus in dieser Hinsicht ist ihm fremd. Diese Verzweiflung an jedem gründlichen Umschwung wird in der Zeit nach der Reform erklärlicher als in jenen Jahren, da die ersten Maßnahmen Josias' bessere Zeiten anzubahnen schienen. Der Seherblick des inspirierten Propheten erkannte, daß selbst die von Josias so ernstlich betriebene Durchführung der deuteronomischen Gesetzgebung die Seele des Volkslebens nicht umzuwandeln vermochte, daß infolgedessen die Katastrophe unabwendbar war. Ganz ähnlich ließ ja diese Entwicklung der Dinge später auch in Jeremias, dem Zeitgenossen des Sophonias, den Gedanken reifen, daß er für dieses Volk nicht mehr um Gnade bitten könne (Jer 14, 11 ff).

Demnach überrascht es nicht, daß Sophonias nur einen kleinen Kreis von Frommen kennt (2, 3). So wird auch der Vergleich Soph 1, 12 noch mehr gerechtfertigt; denn weder der Skythensturm, der zwar ohne Schaden, aber doch als Warnungszeichen in der Nähe vorüberbrauste, noch eine Volksbewegung wie die Reform vermochte die Gleichgültigen aufzurütteln. So erklärt sich auch ganz gut die immerhin auffällige Tatsache, daß der fromme Josias nach der Auffindung des Gesetzbuches, um Jahve zu befragen, nicht zu Sophonias schickte[1], noch dazu, wenn derselbe königlichen Geschlechtes war, sondern zur Prophetin Hulda (2 Kg 22, 12 ff). Sophonias

[1] Jeremias kommt wohl nicht in Betracht, weil er seine Prophetien erst im 23. Jahre Josias' aufzuzeichnen begann; er war nach seiner ersten Wirksamkeit wieder vom Schauplatz des öffentlichen Lebens abgetreten.

war nicht etwa aus der Öffentlichkeit bereits wieder zurückgetreten (Schegg) oder schon gestorben (Orelli), sondern war noch nicht als Prophet aufgetreten.

4. Sophonias und das Deuteronomion.

Die Frage, ob Sophonias vor oder nach der josianischen Reform wirkte, wäre natürlich gelöst, wenn er deutlich auf das Deuteronomion oder die Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuches unter Josias Bezug nähme. Da dies jedoch nicht der Fall ist, kann es sich nur um Andeutungen handeln, denen selbstverständlich eine durchschlagende Beweiskraft nicht zukommt.

Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß die Prophetie des Sophonias nicht das Geringste enthält, auch nicht in Hinsicht auf die kultischen Verhältnisse, was sich nicht in den Vorstellungskreis des Deuteronomions fügen würde. Außerdem wird Soph 3, 4 den Priestern der Vorwurf gemacht, daß sie gegen die Thora freveln. Selbst Duhm[1] gesteht, daß dieser Vorwurf das Deuteronomion wenigstens anmelde. Zumeist wird „Thora" an dieser Stelle freilich als mündliche Unterweisung des Volkes in der rechten Lebensführung gefaßt (vgl. Agg 2, 11 ff; Mal 2, 7 8). Die mündliche Belehrung kann sich aber an eine schriftliche Norm anschließen. So lesen wir denselben Vorwurf mit den gleichen Worten Ez 22, 26: „Seine (Jerusalems) Priester freveln gegen meine Thora und entweihen meine Heiligtümer; zwischen heilig und profan machen sie keinen Unterschied, und über den Unterschied von unrein und rein geben sie keine Belehrung; vor meinen Sabbathen aber verschließen sie ihre Augen, so daß ich entweiht werde in ihrer Mitte." Hier ist aber sicher ein geschriebenes Gesetz vorausgesetzt (vgl. Ez 7, 26; 44, 23). Geschriebene Thoroth scheinen sogar schon in viel früherer Zeit nachweisbar. Os 8, 12 lesen wir: „Schreibe ich ihm (Ephraim) meine Weisungen noch so zahlreich auf, wie die eines

[1] Die Theologie der Propheten 224.

Fremden werden sie geachtet."[1] Os 4, 6 wird gegen die Priester der Vorwurf erhoben, daß sie die Thora vergessen haben. Diese Thora wird man sich als sittlich religiöses Gesetz zu denken haben, weil der Prophet 4, 1—3 über Israel klagt, daß „keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Lande ist: sie schwören falsch, morden und stehlen und brechen die Ehe; sie üben Gewalttat, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld." Welcher Art diese Thora des näheren war, wissen wir freilich nicht; aber die aufgezählten Vergehen erinnern lebhaft an den Dekalog.

Die Möglichkeit ist also immerhin gegeben, daß sich Sophonias gleichfalls auf ein geschriebenes Gesetz beziehe. In erster Linie wird man dabei an das Deuteronomion denken, zumal sich sonstige Anklänge an dasselbe namhaft machen lassen. Wenn z. B. Soph 1, 16 der Tag Jahves ein „Tag der Trompeten und des Kriegslärmes wider die befestigten Städte und wider die hohen Zinnen" genannt wird, so erinnert das sehr an Dt 28, 52, wo es von dem fremden Volk, mit dem Jahve Israel droht, heißt: „Es belagert dich in allen deinen Wohnorten, bis überall in deinem Lande deine hohen und festen Mauern gestürzt sind, auf die du dein Vertrauen setzest." Eine ähnliche Beziehung besteht zwischen Soph 1, 13 und Dt 28, 39, wenngleich hier Am 5, 11 näher liegt (Orelli). Auch Soph 1, 17 kann den Eindruck erwecken, daß dem Propheten Dt 28, 28 29 vorgeschwebt habe. Endlich scheint noch eine solche Berührung zwischen Soph 3, 5 und Dt 32, 4 zu obwalten. Daß Soph 3, 19 an Dt 26, 19 erinnert, kommt hier nicht mehr in Betracht (siehe Kommentar); noch weniger, daß Soph 3, 13 auf Lv 26, 6 zurückweist.

5. Jahves Opfergäste.

Jeremias kündigt dem unbußfertigen Juda an: „Sieh, ich bringe über euch ein Volk von ferne, Haus Israel, spricht

[1] Vgl. P. Vetter, Theologische Quartalschrift LXXXIII (1901) 188 ff.

Jahve; ein altes Volk ist es, ein Volk aus der Vorzeit ist es, ein Volk — du verstehst seine Sprache nicht, und weißt nicht, was es redet. Sein Köcher gleicht einem geöffneten Grab; sie alle sind Helden. Und es verzehrt deinen Schnitt und dein Brot [sie verzehren deine Söhne und deine Töchter], es verzehrt deine Schafe und deine Rinder, es verzehrt deinen Weinstock und deinen Feigenbaum, es verwüstet deine festen Burgen, auf welche du vertraust, durch das Schwert" (Jer 5, 15—17). Ähnlich Jer 6, 22 23: „So spricht Jahve: Sieh, ein Volk kommt aus dem Land des Nordens (vgl. 4, 6), und ein gewaltiges Reich regt sich von den Enden der Erde. Bogen und Wurfspieß führen sie, grausam sind sie, ohne Erbarmen; ihr Ansturm braust wie das Meer, und auf Rossen reiten sie, gerüstet wie ein Mann zum Kriege wider die Tochter Sion." Oder Jer 4, 13: „Sieh, wie Wolken steigt er herauf und wie Sturmwind sind seine Wagen, schneller als Adler sind seine Rosse. Weh uns! wir sind vernichtet." Vgl. noch Jer 6, 1 ff und 8, 16 ff.

Jeremias weissagt hiernach, daß ein feindliches Volk in Juda eindringen, das Land verheeren und so an demselben Jahves Gericht vollziehen werde. Als Beweis der besondern Stärke dieses Volkes nennt der Prophet dessen Herkunft aus weiter Ferne, dessen hohes Alter und dessen barbarische und daher unheimliche Sprache. Das erste Moment paßt allerdings zu den Skythen. Es ist aber doch zu erwägen, daß Is 5, 26 auch die Assyrier „ein Volk aus der Ferne" genannt werden, und daß nach Jer 13, 20 und 31, 8 die Babylonier „aus einem Lande des Nordens" (vgl. Zach 2, 10; 6, 8) und „von den Enden der Erde" kommen. Es müssen also nicht gerade die Skythen gemeint sein. Ebensowenig wird dies durch die Gesamtschilderung des feindlichen Volkes nahe gelegt; denn Hab 1, 5—11 ist die Schilderung der Chaldäer ganz ähnlich gehalten. Das hohe Alter aber, das dem fremden Volk beigelegt wird, deutet eher nach Babylonien, und der Hinweis auf die barbarische Sprache steht dem wenigstens nicht entgegen (vgl. Is 28, 11; 33, 19).

Dem Propheten Jeremias schwebten demnach wohl die Babylonier bzw. die Chaldäer vor. Der Heranmarsch der Skythen hat offenbar auch in Juda großen Eindruck gemacht. Tatsächlich war er ein Glied, wenn auch nur ein Teilglied, einer großen Völkerbewegung, die rings um Assyrien in Fluß gekommen war. Daher erschienen die Skythen auch den judäischen Propheten als Vorboten eines Sturmes, der eine neue Zeit einleiten sollte, als Ankündigung großer Umwälzungen, die sich im Norden vorbereiteten. Die Gottesmänner, die in Judäa auf der Warte standen, werden aber wohl auch erkannt haben, daß die undisziplinierten, wilden Horden der Skythen nicht im stande seien, eine nachhaltige Umgestaltung in der vorderasiatischen Völkerwelt hervorzubringen, daß das Unheil sich vielmehr von Babel aus zusammenziehe.

Die Chaldäer, welche sich gegen Assyrien erhoben, unter Nabopolassar (625—605) das neubabylonische Reich gründeten und Ninive stürzten, waren für die Judäer ein neues Volk, das jetzt auf den Schauplatz der Geschichte trat. An sie denkt wohl auch Sophonias. Der Prophet sieht, wie sich ihre Macht schnell entwickelt und immer bedrohlicher für die Nachbarländer wird, selbst für Assur, dessen Macht Juda wiederholt schmerzlich hatte fühlen müssen. Die Chaldäer werden nach der Überzeugung des Propheten Sophonias das Gottesgericht an Juda, aber auch an Assur vollstrecken. Sie sind die Opfergäste, die Jahve bereits zum Opfermahl geladen hat (1, 7). Dieses Opferfest Jahves schildert der Prophet aber in Bildern, welche die schreckensvollen Beobachtungen während des Skythenzuges seiner Vorstellung boten. Ähnlich wird auch heutzutage ein Schriftsteller die Schilderung eines künftigen kriegerischen Ereignisses, wie eines Feldzuges oder einer Schlacht, im Grunde nach den letzten derartigen Begebenheiten der Vergangenheit formen.

Die Geschichte hat dem Propheten Sophonias recht gegeben. In seiner Predigt zeigen sich aber auch bereits Elemente, die später (s. Ez 38 und 39; vgl. Joel 2, 20) den Feind aus dem Norden, dessen Erscheinen den großen Tag Jahves

einleitet, zum apokalyptischen Begriff werden ließen[1]. So wird es auch erklärlich, weshalb der prophetischen Darstellung des Sophonias die konkreten Züge fehlen, weshalb der Feind nicht ausdrücklich genannt ist. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Hoonacker[2] urteilt: „Il est possible que le prophète ne se rendait lui-même pas compte distinctement d'où viendrait la catastrophe." Zu beachten ist außerdem, daß zu der Zeit, da Sophonias als Prophet auftrat, einerseits der Skythenzug schon etwa ein Jahrzehnt der Vergangenheit angehörte und anderseits die Macht der Chaldäer noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen war. Kurz, Sophonias erwartete einen gewaltigen, von Jahve gesandten Feind aus dem Norden, der den Tag Jahves heraufführen und die damit zusammenhängende Wendung im Geschicke Israels und auch der Heidenwelt bewirken sollte. Die Zeitumstände mögen in ihm aber auch die Vorstellung angeregt haben, daß zwischen diesem Feind und den aufstrebenden Chaldäern Beziehungen obwalten.

2. Der religionsgeschichtliche Gehalt des Buches.

Dem Umfang nach ziemlich unscheinbar, ist das Buch des Propheten Sophonias inhaltlich doch keineswegs gering zu werten. Allerdings zeigt es in Gedanken und Ausdrucksformen mitunter starke Anlehnung an andere Prophetenschriften, besonders an Isaias und Jeremias; man braucht aber deshalb doch nicht anzunehmen, es sei das Buch, teilweise mehr oder minder mechanisch, aus andern Prophetenstellen zusammen-

[1] Ähnlich schon Jer 4, 23—26; der Prophet sieht das Chaos der Urzeit (Gn 1, 2) zurückgekehrt. Die Zeitereignisse dienen ihm zur apokalyptischen Ausmalung der Gerichtskatastrophe; mit diesen Ereignissen fließen aber die alten Überlieferungen von den Schrecken der Endzeit zusammen. Diese Schrecken brechen vom Norden herein, der nach apokalyptischer Vorstellungsweise Sitz des Unheils ist. Das Bild stammt gewiß aus früherer Zeit; der Prophet hat nur daran angeknüpft (vgl. Jer 1, 13 ff)

[2] Les douze petits prophètes 508; vgl. auch Schegg, Die kleinen Propheten 161.

geschweißt[1]. Es sind lediglich einzelne Gedankenreihen der vorausgehenden Prophetie zu einem einheitlichen Bild gestaltet, an dem besonders der universalistische Zug stark hervortritt.

1. Jahve und sein Volk.

Jeremias spricht den Gedanken aus, daß Jahve die ganze Welt geschaffen habe und deshalb auch das Recht besitze, die ganze Welt zu regieren (27, 5 6). In der gleichen Weise ist Jahve auch für Sophonias der Weltregierer, dessen Vorsehung über der ganzen Natur und über allen Völkern waltet. Es gehört zu seinem Wesen, wie das Gleichgewicht in der Natur zu erhalten, so den Lauf der Geschichte zu lenken (3, 5 f); deshalb heißt er gerecht.

Besonders großartig ist dieser Gedanke Is 40, 12—26 (vgl. Is 45, 21; 64, 2) ausgeführt. Es geht aber doch nicht an, daraus mit Schwally und Marti zu folgern, daß die Vorstellung von Jahve, der seinen Verpflichtungen nachkomme und die Naturordnung aufrecht halte, somit seine Leistungen erfülle, Deuteroisaias voraussetze. Jer 12, 1, wo Jahve gleichfalls צדיק genannt wird, ist keineswegs sekundär (Schwally, Duhm), sondern stammt wohl aus der ersten Zeit des Völkerpropheten[2]; auch Ex 9, 27 und Klgl 1, 18 bilden eine Instanz gegen diese Behauptung[3], selbst wenn man von Dt 32, 4, weil meist der letzten Periode des Exils zugewiesen, absehen will. Daher überrascht es nicht, daß eine Vorstellung, die an sich nicht neu ist, bei Sophonias besonders stark hervorgehoben wird[4].

---

[1] Ed. Reuß, Das Alte Testament 224: Lesefrüchte aus Amos, Jesaia und Micha. Vgl. dagegen Schegg (a. a. O. 167), der ganz richtig darauf hinweist, daß bei den jüngeren Propheten die fleißig gelesenen älteren Prophetenschriften unwillkürlich formbildend wirken mußten.

[2] Siehe Erbt, Jeremia und seine Zeit 174.

[3] Siehe Budde, Studien und Kritiken 1898, 398.

[4] Vgl. Kautzsch, Die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen 1881; Smith, Prophets[2] 389. n. 12; Wildeboer, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXII (1902) 167—169.

Als der Gerechte übt Jahve sein Gericht über die Völker und zwingt sie zur Anerkennung seiner Macht; im Gericht offenbart er seine Gerechtigkeit. Er straft nicht zu Unrecht; auch ist nicht die Strafe, sondern die Besserung der höhere Zweck seiner Weltregierung (3, 8 ff). Dadurch bewährt sich der gerechte auch als gütiger und hilfreicher Gott (3, 16 ff; vgl. Is 45, 21), der seine Pläne verwirklichen muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben will (3, 5; vgl. Is 51, 8), der sich aber auch von allen finden und erkennen läßt. So erweist sich Jahve durch seine Gerechtigkeit als heilig. In dieser seiner Vollkommenheit steht er unendlich weit vom Menschen ab; darum haßt er die Sünde und straft sie, darum bleibt er sich auch gleich in der Liebe zu dem einmal erwählten Volk, darum eifert er für seine eigene Ehre und für sein Volk (3, 8 17).

Trotz dieser gnädigen Erwählung ist das Verhältnis Jahves zu seinem Volk Israel kein unbedingtes, sondern wie bei Amos und Jeremias ein sittlich bedingtes (vgl. Jer 7, 5 7). In der Zukunft steht drohend das Gericht Jahves, das über das sündige Volk hereinbrechen soll. Nur ernstliche Besserung kann es vielleicht abwenden (2, 1 2). Sophonias kennt nicht eine absolute, vom sittlichen Zustand Israels unabhängige Unverletzlichkeit Jerusalems. Ob Jerusalem als Wohnsitz Jahves untergehen soll oder nicht, das hängt vom sittlichen Verhalten Israels ab (3, 6 7). In solchen Gedankengängen zeigt sich, daß des Sophonias Gottesvorstellung durchaus sittlichen Charakter trägt.

Der Prophet weiß freilich, daß Jahves Gericht unabwendbar ist (Kap. 1), weil jede Hoffnung auf Besserung des Volkes trügt (3, 7 8). Gleichwohl wird Israel nicht ganz untergehen. Das Volk als Ganzes ist verderbt und verloren. Es lebt in ihm aber doch noch ein kleiner Kreis von Frommen; diese sollen geborgen werden (2, 3). Sie bilden den heiligen Rest, von dem schon Isaias die Erneuerung Israels erwartete. P. Kleinert[1] macht ferner darauf aufmerksam, daß die älteren

[1] Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905, 71.

Propheten, selbst wo sie für diese unterdrückten Frommen einstehen, „immer das ganze Volk anreden und von jenen in der dritten Person sprechen“. Bei Sophonias aber begegne uns zuerst die Erscheinung, daß er, die Menge der gleichgültigen Gottlosen preisgebend, sich diesen Geringen selber zuwendet, und zwar mit besonderer Innigkeit, wie zu einer Auswahl des Volkes: „ihnen gilt seine mahnende Zusprache, ihnen seine Verheißung“ (2, 3; 3, 12 f). Durch diesen Gedanken kommt auch ein individueller Zug in die Anschauungen des Propheten. Nicht das Volk als Ganzes wird verworfen oder gerettet; dieselben Beziehungen wie zwischen Jahve und dem erwählten Volk bestehen auch zwischen Jahve und jedem einzelnen Glied des Volkes. Mit der gleichen Liebe wie Israel als Volk umfaßt Jahve auch jeden einzelnen Frommen.

Diese Frommen, die עניי הארץ (2, 3) sind jene, die sich unter Gott beugen, die ihre sittlichen und religiösen Pflichten erfüllen und ihr ganzes Leben unter Jahves Willen stellen. Das Stammwort ענה bedeutet „eine niedrige Stellung einnehmen“, vgl. assyr. enû, „beugen, unterdrücken“. Nach Schwally[1] sollen nun ענוה und ענו im Sinn der religiösen Unterordnung unter Jahves Willen als Grundlage der Frömmigkeit in der vorexilischen Literatur nicht vorkommen, sondern erst in den Sprüchen und Psalmen. Außer Soph 2, 3 fänden sie sich noch Am 8, 4 (vgl. Is 29, 19; Jer 32, 7) parallel zu אֶבְיוֹן und Am 2, 7 (vgl. Is 11, 4) parallel zu דַּל, also stets im Sinn von „arm“, עָנִי, und so möchte Schwally auch hier ändern. Denn es sei doch bedeutsam, daß die Propheten, die so oft Stolz und Überhebung rügten, das Wort sonst noch nicht hätten; offenbar sei es erst später geprägt worden. Aus vorexilischer Zeit käme höchstens für den Begriff Mich 6, 8 in Betracht: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert: Recht üben, Frömmigkeit lieben und demütig wandeln vor Gott.“ Da aber צנע nur noch Spr 11, 2 vorkomme und zudem aramäisches Lehnwort sei,

[1] Zeitschrift für atl Wissenschaft X 220.

Lehnwörter für solche Begriffe aber sonst nicht nachweisbar seien, möchte Schwally[1] statt הצנע lieber הכנע lesen. Hier ist doch die Textänderung zu offensichtlich durch die Tendenz veranlaßt, ein unbequemes Wort zu entfernen. Mich 6, 8 ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach älter als Soph 2, 3[2]. Auch über die Entstehungszeit der Psalmen herrscht keine Übereinstimmung. Rahlfs[3] sucht z. B. zu zeigen, daß עני (= der sich in jeder Beziehung Jahve Unterordnende) in den Psalmen 22, 25, 34, 69 eine besondere Richtung der Frommen in und bald nach dem Exil bezeichne. Vereinzelt kann dann aber eine solche Bezeichnung gewiß auch schon früher vorgekommen sein. Auch an den erwähnten Stellen bei Amos und Isaias hat עני, wenn es zunächst auch „arm" bedeutet, doch einen „stark sittlichen Beigeschmack"[4]. Ähnlich steht Ex 10, 3 das Niphal von ענה im ethischen Sinn[5]; Bacher[6] verweist ferner auf Nm 11, 29 und 12, 3, was Schwally[7] nur durch die Behauptung zu entkräftigen weiß, daß die Charakterisierung Moses' Nm 12, 3 mit andern Stellen (wie Nm 11, 11; Kap. 26; 27, 12 ff. Ex Kap. 2, 3, 5; 32, 19; 33, 12) nicht harmoniere, und daß Nm 11, 29 in ענוה wahrscheinlich eine „alte Verschreibung, wenn nicht gar eine tendenziöse Änderung" vorliege. Er muß aber selbst zugeben, daß seine Ausführungen nicht sehr überzeugend seien[8]. Bestehen kann immer bleiben, daß auch bei der ethischen Fassung von עני der Gedanke mitklingt, die wahre Frömmigkeit sei mehr bei den dürftigen und einfachen Volksgenossen als in den reichen Kreisen zu finden.

Jahves Wille verlangt von den ihm Ergebenen Streben nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Was darunter im einzelnen

---

[1] Zeitschrift für atl Wissenschaft X 222.

[2] Vgl. Budde, Studien und Kritiken 1893, 398.

[3] עָנִי und עָנִיּ in den Psalmen, Göttingen 1892.

[4] Budde a. a. O. 398. [5] Ebd.

[6] Zeitschrift für atl Wissenschaft XI 186—187.

[7] Ebd. 261—262.

[8] Vgl. noch Grimm, Euphemistic Liturgical Appendixes 84 86; H. Grätz, Psalmen (1882) 20 ff.

zusammengefaßt ist, ergibt sich mehr negativ als positiv aus dem, was der Prophet tadelt. Danach schließt das religiös-sittliche Ideal des Propheten besonders Fernhalten alles ausländischen Wesens in sich (1, 8 9), also Bewahrung der einfachen Vätersitte, im sozialen Leben Enthaltung von Betrug im Wandel (1, 9) und von Mißbrauch der Gewalt gegenüber dem Niedrigstehenden (3, 3), in religiös-kultischer Beziehung Fernhalten aller Abgötterei und aller fremden Kulte (1, 4 5) und dem Jahveglauben gegenüber selbst Fernhalten aller Lauheit und Gleichgültigkeit (1, 6 12). Daraus, daß der Prophet nur die fremden Kulte und deren Vermengung mit dem Jahvekult tadelt, können wir positiv schließen, daß er für den von solchen Zutaten freien priesterlichen Jahvekultus und die Teilnahme an demselben eintrat. Läßt doch Sophonias den Gerichtstag von Jahve selbst als sein Opferfest bezeichnen (1, 7). Würde der Prophet den Opferkultus überhaupt verwerfen, so legte er Jahve ein solches Bild wohl nicht in den Mund.

2. Der Tag Jahves.

Kern der ganzen Prophetie des Sophonias ist die Ankündigung des großen Gerichtstages Jahves. Darüber lesen wir bei Am 5, 18: „Wehe denen, die sich den Tag Jahves herbeiwünschen! Wozu (hilft) euch denn der Tag Jahves? Er ist Finsternis und nicht Licht.“ Daraus ersehen wir, daß die Vorstellung vom Tag Jahves allgemein geläufig war; von der Überlieferung selbst wird sie auf Moses zurückgeführt (vgl. Dt 32, 35). Die Propheten haben daher auch das Wort nicht erst gemünzt. Wir erkennen aber aus der erwähnten Amosstelle ferner, daß das Volk auf den Tag Jahves als auf einen großen Siegesund Freudentag hoffte, an dem Jahve sich als der Schirmherr Israels erweisen und eine Zeit ungetrübten Glücks heraufführen werde; denn Israel könne wegen seines besondern Verhältnisses zu Jahve nicht untergehen (vgl. Am 5, 14). Der יום יהוה in dieser Auffassung ist also die volksmäßige Vorstellung vom erwarteten messianischen Heil. Dem gegenüber heben die Propheten mit aller Entschiedenheit hervor,

daß es vom religiös-sittlichen Verhalten Israels abhängt, ob der Tag Jahves Licht oder Finsternis bringen werde, daß Jahve nicht ausschließlich an Israel gebunden ist (Am 9, 7), daß er aber an Israel alle Missetaten gerade deshalb straft, weil er dieses Volk vor jedem andern erwählt hat (Am 3, 2; vgl. 6, 3). Die bessere Gotteserkenntnis, welche Jahve dem Volke Israel verlieh, berechtigt ihn zu höheren Forderungen und deshalb auch zu einem besonders strengen Gericht. Für die Prophetie ist deshalb der Tag Jahves der Gerichtstag über das ungetreue Volk, der Sieg Jahves über Israel, das sich um die Forderungen seines Gottes nicht kümmert. Es ist aber diese Anschauung keineswegs erst eine Errungenschaft der Prophetie des 8. Jahrhunderts. Es gab schon vor Amos Gottesmänner, deren Predigt mit den Ansichten der Menge nicht übereinstimmte (Am 2, 11 12). Die Propheten haben nur von neuem eine alte Wahrheit eingeschärft, deren Ernst weiten Volkskreisen aus dem Bewußtsein geschwunden war.

Amos selbst hält Israel bereits reif zum Untergang (3, 9). Das Gericht ist deshalb unabänderlich beschlossen (7, 8; 8, 2), sogar nahe (5, 1 ff; 6, 1 ff). Israel muß in die Verbannung ziehen (5, 27; 6, 7; 7, 11; 9, 4); das Reich wird untergehen (3, 11; 5, 1 f; 6, 1 f; 9, 1 f). Über das, was nach dem Gottesgericht kommen wird, soll sich Amos, wie vielfach behauptet wird, nicht äußern; denn die Heilsverkündigung 9, 8 ff soll gerade die volksmäßigen Hoffnungen über den Jahvetag bieten, zu denen sich Amos (5, 20) ausdrücklich in Gegensatz stellt, weshalb sie nicht von Amos stammen könne [1]. Der Prophet macht aber doch Versuche, das Volk zur Umkehr zu stimmen (Am 5, 4 6 14 16 23 24) [2], was Nowack vergeblich damit zu entkräften sucht, daß er darin nur „die Reaktion des Herzens gegen die Erkenntnis des Verstandes“ sieht [3]. Nach Am 8, 11 12 wird die Folge der großen Heimsuchung das Gefühl

[1] S. bes. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels 39.
[2] Vgl. Oettli, Amos und Hosea, Gütersloh 1901, 22.
[3] A. a. O. 39.

tiefer Gottverlassenheit sein, die nach Jahves Wort dürstet. Da liegt doch die Anschauung zu Grunde, daß das Volk auch nach dem Hereinbrechen des Gottesgerichts irgendwie existiert, ja im Gegensatz zur Gegenwart Jahve sucht[1]. Stärk[2] möchte, und mit Recht, dem Propheten selbst die Verse 9, 13 bis 15 nicht absprechen, die uns ein Bild aus der Zukunft des durch das Gericht geläuterten und wieder mit Gott versöhnten Volkes zeichnen, ein Bild der wunderbaren Fruchtbarkeit des Landes und des ungestörten Friedens.

Oseas hat den Terminus יום יהוה nicht, verkündet aber neben der die Sünde überwindenden Macht der göttlichen Liebe ebenso wie Amos das unbarmherzige Gericht, das über Israel kommen soll (13, 12 bis 14, 1). Israel wird lange Zeit ohne König, ohne Obrigkeit und ohne Kultus sein. Aber Jahve will nicht Vernichtung, sondern Besserung und Rettung (vgl. 2, 4—15). Israel wird, durch die Prüfung geläutert, in sich gehen, sich wieder zu Jahve wenden (3, 4 5). So eröffnet sich dem Propheten auch der Blick in eine bessere Zukunft[3].

Als das göttliche Zornesgericht über Israel hereingebrochen war, wiegte man sich in Juda, statt daß heilige Furcht Platz griff, in trügerische Sicherheit. Weil Juda nicht mit Israel unterging, redete man sich ein, es sei allein der auserwählte Liebling Jahves. Da sagten Isaias und Michäas auch Juda den Untergang an.

Isaias spricht es offen aus, daß Juda nicht besser ist als Israel. Auch Juda ist gefallen und will sich nicht bessern; deshalb will Jahve mit ihm ins Gericht gehen (1, 21 f; 3, 1 bis 4, 1), will den von ihm gepflanzten Weinberg zerstören (5, 1—24). Mag er auch noch zögern, er wird seine Pläne doch ausführen (28, 23—29). Plötzlich wird die Heimsuchung

[1] Vgl. W. Stärk, Das assyrische Weltreich 26.

[2] A. a. O. 27.

[3] Vgl. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels 41—47. Stärk (a. a. O. 194) hält von den heilseschatologischen Aussprüchen für Eigentum des Propheten: 2, 8 f 16—25; 5, 15 bis 6, 6 und 14, 2—9.

mit aller Gewalt (29, 1—8) und mit allen Schrecken (22, 1 bis 14) hereinbrechen. Die Scheol wird Sions Pracht verschlingen (5, 13f). Es werden die Assyrier kommen (5, 25 bis 30; 7, 14—25; 8, 1f), und im Innern werden Bruderzwist und Bürgerkrieg wüten (3, 5f; 8, 21f; 9, 16—20). Das Gericht wird aber eine Läuterung bringen (1, 25—27). Ein kleiner Rest soll gerettet werden (8, 16—18; 10, 22). Er ist die Hoffnung der Zukunft (28, 5 6). Durch ihn wird das durch die Sünde gestörte Verhältnis zu Jahve wiederhergestellt (4, 3—6), und in dem kommenden großen Friedensreich (30, 19—26; 32, 16—19) wird Jerusalem die Quelle für die religiöse und sittliche Erneuerung der Welt. Durch das Gericht über die ganze Erde (2, 19; 3, 13; 10, 23; 14, 26) und alle Völker bezeugt sich Jahve als der Gerechte (5, 16) und als Gott, der gerade durch dieses Gericht die Völker zu seiner Anerkennung bestimmt.

Ähnlich wie Isaias weissagt auch Michäas, daß Jahve zum Gericht über das sündige Israel und Juda erscheinen werde (1, 5—8 10—16; 3, 8 12). Nicht einmal Jerusalem und der Tempel sollen geschont werden: „Euretwegen soll Sion zum Felde umgepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufen und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe werden“ (3, 12). Michäas weiß aber keineswegs bloß um das kommende Gericht als Strafe[1]; auch ihm wird dasselbe zur Läuterung des Gottesvolkes. Hierfür zeugen die Verheißung über den Rest Jakobs (5, 6), die Weissagung vom Wiedererstehen Jerusalems (4, 8) und von dem König der Zukunft (5, 1—3)[2].

Jeremias, der Zeitgenosse des Sophonias, schaut eine allgemeine Umwälzung. Jahve hat die ganze Welt geschaffen und hat deshalb auch das Recht, die Geschichte nach seinen Absichten zu lenken (27, 5). Alle Völker will er in die Hände Nebukadnezars geben (25, 8—11). Vor allem aber soll sich das Gericht Jahves über Juda entladen (1, 10; 25, 15). Eine wirk-

[1] So Nowack a. a. O. 58f.
[2] Vgl. Stärk a. a. O. 131f.

liche Besserung könnte es freilich fernhalten (4, 1ff)[1]; aber der Prophet weiß, daß eine solche nicht erfolgen wird. Deshalb wird der Feind aus dem Norden heranrücken (1, 11—16), und Jerusalem wird mit dem Tempel der Zerstörung verfallen (37, 6—10). Der Tag Jahves wird aber läuternd wirken und Jahve mit den Frommen in dieselbe Beziehung treten wie vorher mit dem ganzen Volke (23, 1ff; 31, 31—34).

Aus diesen Gedanken und Vorstellungen der vorausgehenden Prophetie erwächst auch des Sophonias Ankündigung des großen Gerichtstages, dessen Schilderung bei ihm mehr als bei jedem seiner Vorgänger, Amos und Isaias nicht ausgenommen, universalen Charakter trägt. Dieser Gerichtstag hat einen dreifachen Zweck: es soll sich an demselben Jahves Zorn über alle Völker ergießen (2, 1—3; 3, 8), die Sünder und Frevler sollen vernichtet werden (1, 2ff; 3, 11), und aus dem Rest der Frommen (2, 3) soll ein Jahve ergebenes Israel erstehen (3, 7). Eine Aufforderung zur Buße an die Gottlosen ergeht nicht mehr. Der Prophet hat erkannt, daß es sich nur mehr um eine Scheidung der Geister handeln könne. Hält man damit die Vorstellungen Isaias' zusammen, so erkennt man, daß Isaias eine völlige Neugestaltung der Dinge durch den Tag Jahves erwartet, während Sophonias diese Neugestaltung näher als eine Reinigung der Erde durch die Ausrottung der Bösen bestimmt.

Eine eingehende Begründung des Gottesgerichtes vermissen wir bei Sophonias[2]. Im Grunde ist sie auch nicht nötig: denn die Vorstellung vom Jahvetag war allgemein geläufig. Sophonias ruft dem Volke nur die Nähe und die Schrecken dieses Tages in die Seele. Darum braucht er als Grund des Gerichtes nur die allgemeine Versündigung der Menschen gegen Jahve anzudeuten. Die Heidenvölker haben sich durch Götzendienst vergangen, Ninive speziell, wie es Isaias zuerst

[1] Nach Erbt (Jeremia und seine Zeit 134) aus der Zeit bald nach der Reform.

[2] Vgl. Duhm, Die Theologie der Propheten 222.

betonte[1], durch sündigen Hochmut (2, 15), ähnlich auch die Philister, Moabiter und Ammoniter (2, 4ff). Dem eigenen Volk Juda aber, und besonders seiner Hauptstadt Jerusalem, hält Sophonias das bei den Propheten seit alters stehend gewordene Sündenregister[2] vor Augen: Götzendienst, religiösen Synkretismus, religiösen und sittlichen Indifferentismus (1, 4 bis 6; 3, 2); Vorliebe der vornehmen Welt für ausländisches Wesen, Gewalttätigkeit der Großen (1, 8—11); Korruption und Habsucht der Richter und Beamten, Unwahrhaftigkeit der Propheten und unwürdiges Verhalten der Priester (3, 1—4).

Das Gottesgericht erstreckt sich nicht bloß auf Juda (1, 4 bis 13) und etwa noch die nächstliegenden Völker; es werden vielmehr alle Nationen davon betroffen, von den Kuschiten im äußersten Südwesten bis zu den Assyriern im fernen Nordosten (2, 2—15; 3, 8). Sophonias legt sichtlich einen besondern Nachdruck darauf, daß der Jahvetag auch ein Gerichtstag über die Heidenwelt sei. Nach Duhm[3] soll dieser Universalismus lediglich durch Summierung der Strafandrohungen des Isaias zu stande kommen. Das ist eine rein äußerliche Auffassung, welche dem Gedanken von der Allgemeinheit des Gerichtes seine Bedeutung nicht nehmen kann. Die gemeinsame Gerichtsdrohung sowohl gegen Israel wie gegen dessen Feinde zeigt zugleich, daß Sophonias die Welt und alles Geschehen in ihr ausschließlich von der reinen Höhe des religiös-sittlichen Standpunktes aus wertet[4].

Das Gericht über Juda und Jerusalem wird durch feindliche Heeresmacht kommen, die als Jahves Werkzeug handelt (1, 12 13 16). Jahve versammelt bei Jerusalem die Völker, um dort das große Gericht zu halten, von dem das Gericht

---

[1] Vgl. Stärk, Das assyrische Weltreich 106 ff.

[2] Vgl. Am 2, 6 f; 3, 9 f; 4, 1 f; 5, 4 f 21 f; 6, 7 f; 8, 4 f. Os 2, 7; 4, 2 4 8; 5, 1 f 11; 6, 8 f; 7, 1. Is 1, 10 21 23; 3, 14 15; 5, 11 f 18 23; Kap. 6, 7 u. 8; 10, 1 f; 28, 9. Mich 1, 5 7; 2, 1—4 7; 3, 1—7 9 11; 5, 12 13; 7, 3. Jer 2, 30; 5, 27; 6, 13; 23, 11.

[3] A. a. O. 287.

[4] Vgl. Stärk a. a. O. 169.

über Juda nur eine Episode sein soll. Schwallys[1] Behauptung, dieser Gedanke trete erst gegen Ende des Exils bei Ezechiel auf, entbehrt des durchschlagenden Beweises. Nach Ez Kap. 38 und 39 führt Jahve die Scharen Gogs und Magogs gegen Jerusalem, um an ihnen durch Pest usw. das Gericht zu vollziehen. Dadurch erkennen die übrigen Heiden, daß Israels Exil nicht eine Folge der Schwäche Jahves, sondern eine Strafe für Israel war (Ez 39, 22 23). Das Völkergericht soll also Jahves Ehre wiederherstellen, die durch die Zerstörung Jerusalems in den Augen der Heiden gelitten hat. Sophonias muß durchaus nicht von solchen Gedanken ausgegangen sein; eher läßt sich sagen, daß Ezechiel an Vorstellungen angeknüpft habe, wie sie sich bei Sophonias finden. Sophonias läßt die Heidenvölker sich sammeln, um an Juda das Strafgericht Gottes zu vollziehen (3, 8). Erst dann will Jahve seinen Grimm über sie ausgießen.

In dem Kampf, der nach der Sammlung der Heidenvölker entbrennt, werden die Frevler umkommen, während die Frommen und Demütigen Rettung finden (3, 11 12). Diese Hoffnung, daß die Frommen am Zornestag Jahves geborgen werden (2, 3; vgl. 3, 7), sichert das Fortbestehen Israels und eröffnet einen Ausblick in bessere Zukunft. Auf den Tag der Finsternis folgt ein Tag des Lichtes. Israel wird einer sittlichen Wiedergeburt entgegengeführt. Stolz, Unrecht und Lüge werden aus seiner Mitte verschwinden (3, 13). Übrig bleiben wird nur ein demütiges, frommes Volk in ungestörtem Frieden, das sein Vertrauen nicht in die eigene Kraft oder auf menschliche Hilfe setzt, sondern auf den Namen Jahves, der auf Sion als König und rettender Held thront (3, 15—17), ganz im Gegensatz zu vergangenen Zeiten, wo man im Widerspruch mit den Warnungen der heiligen Gottesmänner das Heil in Bündnissen mit den Heidenvölkern suchte (vgl. Os 5, 13; 14, 4. Is 30, 16. Jer 2, 18 usw.). Wie die Entstehung des neuen Israel von Sophonias nicht auf einen Sieg

[1] Zeitschrift für atl Wissenschaft X 232.

Israels über seine Feinde zurückgeführt wird, so soll die neue Gemeinde auch in ihrem Bestehen sich nicht durch äußere Machtentfaltung auszeichnen (3, 12). Daher ist auch der Beruf, den sie in der messianischen Zeit an der Welt zu erfüllen hat, geistiger Natur [1].

Aber auch die Heiden werden infolge dieser Weltkatastrophe die Nichtigkeit ihrer Götter erkennen, werden sich zu Jahve bekehren und ihm dienen (3, 9 10). Nach dem textlichen Zusammenhang scheint allerdings die Bekehrung der Heiden vor der Umwandlung Israels einzutreten. Das ist aber nur die Folge der formellen Darstellung, die kurz die Auskunft über das Schicksal der Heiden vorwegnimmt, um sich dann mit aller Liebe dem neuen Israel zuzuwenden. Unklar bleibt freilich die Beziehung, welche zwischen den Heidenvölkern, die sich bekehren und gerettet werden, und den Nationen, die vernichtet werden, besteht [2].

---

[1] Schegg, Die kleinen Propheten 161.
[2] Driver, The Minor Prophets 108.

Zweiter Teil.

Übersetzung und Erklärung.

1. Die Texte.

Die Erklärung des massorethischen Textes hat auch die Verschiedenheiten, welche zwischen diesem und den einzelnen Übersetzungen obwalten, sowie die Abweichungen der letzteren untereinander zu buchen, zu werten und nach Möglichkeit aufzuhellen. Hier sei das Ergebnis dieser Untersuchung der Übersichtlichkeit wegen kurz zusammengefaßt.

1. LXX und M[1].

An folgenden Stellen bietet LXX einen von M abweichenden und wohl auch ursprünglicheren Text:

1, 12 μετὰ λύχνου — בנר, M בנרות; 1, 18 καὶ — אף. M אף; 2, 2 πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς — בטרם לא תהיו, M בטרם לדת חק; παραπορευόμενον — עֹבֵר, M עָבַר; 2, 4 ἐκριφήσεται — תגרשׁ (?), M יגרשׁוה; 2, 14 κόρακες — עֹרֵב, M הֹרֶב (durch Verhören des Schreibers beim Diktat); 3, 7 ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς — מֵעֵינֶיהָ, M בישׁוּתָהּ; 3, 8 εἰς μαρτύριον — לָעֵד, M לָעַד; εἰσδέξασθαι — לְקַבֵּץ, M לקבצי; 3, 15 ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου — אֹיְבֵךְ, M אֹיְבֶיהָ; 3, 17 καινιεῖ σε — יַחֲרִישׁ, M יחרישׁ; 3, 18 ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς — כבוים

[1] Vgl. K. A. Vollers, Das Dodekapropheton; Zeitschrift für atl Wissenschaft III 219—272; IV 1—20. J. Z. Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling. Über die Unterschiede zwischen LXX und der koptischen (boheirischen) Übersetzung vgl. A. Schulte, Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten, Theol. Quartalschrift LXXVI (1894) 605—642 und LXXVII (1895) 209—229. Ein schlecht erhaltenes sahidisches Fragment (Soph 1, 14 bis 2, 9) siehe C. Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde IX: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I, Leipzig 1909, Nr 21.

מועד, M נוגי ממועד; τοὺς συντετριμμένους σου — מֻכַּיִךְ, M מֻמֵּךְ; οὐαὶ τίς ἔλαβεν — הוי מי ישׂא, M הוי משׂאת.

An diesen Stellen bezeugt LXX teils einen besseren Konsonantenbestand (1, 18; 2, 4 [?] 14; 3, 7 15 17 18), d. h. sie hat ähnlich aussehende Buchstaben im Gegensatz zum Abschreiber des hebräischen Textes richtig gelesen oder hat die Buchstaben anders abgeteilt, teils hat sie eine bessere Vokalisation (2, 2; 3, 7 8), die wohl auch auf jüdischer Tradition fußt; einmal (1, 12) bietet sie den Sing. des Nomens statt des Pl. der M.

Weiterhin sind nachstehende Abweichungen von M zu vermerken: 1, 2 ἐκλείψει ἐκλιπέτω, wobei der Übersetzer an כוף „aufhören" denkt; 1, 3 ἀσθενήσουσιν — הַמְכֻשָּׁלִים (?), M המכשׁלות; 1, 4 τὰ ὀνόματα — את־שְׁמֹת, M את־שׁאר, und ein zweites Mal statt M את־שׁם (Pl. statt Sing.); 1, 6 τοῦ κυρίου statt des Suffixes in דרשׁהו; 1, 7 εὐλαβεῖσθε — חכו, M הס; 1, 8 τὸν οἶκον — בית, M בני; 1, 9 ἐμφανῶς — v. גלה (?) oder דגל (?), M הדולג; 1, 10 ἀποκεντούντων — הרגים, M הדגים; 1, 11 κατακεκομμένην — מַכְתֵּשׁ (als aramäisches Partizip gefaßt), M מַכְתֵּשׁ; ὡμοιώθη, M נדמה, das der Übersetzer von דמה „ähnlich sein" ableitet; 1, 12 καταφρονοῦντας; τὰ φυλάγματα αὐτῶν — שָׁמְרֵיהֶם (falsche Vokalisation und Ableitung), M שִׁמְרֵיהֶם; 1, 14 σκληρά — צרה, M צרח; τέτακται, M שׁם, von LXX mit שׂים in Zusammenhang gebracht; 1, 17 καὶ ἐκχεεῖ — וְשָׁפַךְ, M וְשֻׁפַּךְ; 2, 1 ἀπαίδευτον — לא נוסר, M לא נכסף; 2, 2 ἄνθος — נץ, M מץ; 2, 3 κρίμα ἐργάζεσθε — משׁפט פעלו (als Imperativ genommen), M משׁפטו פעלו; καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά — וַעֲנוּהָ, M עֲנָוָה; 2, 5 πάροικοι — גרי, M גוי; ἀπολῶ ὑμᾶς — האבדתיכם, M Sing.; ἐκ κατοικίας — ממושׁב, M מאין יושׁב; 2, 6 Κρήτη νομή — כרת נות, M נות כרת; μάνδρα — גדרה, M גדרות; 2, 8 ὀνειδισμούς — חרפות bzw. חֶרְפֹּת, M חֶרְפַּת; ὅριά μου — גבולי, M גבולם; 2, 9 καὶ Δαμασκός — ודמשׁק, M ממשׁק; ἐκλελειμμένη — חדול, M חרול; ὡς θιμωνία, כ statt M ו; 2, 11 ἐπιφανήσεται — נִרְאֶה, M נורא; 2, 14 τὸ ἀνάστημα αὐτῆς — רֻמָּה (?), M ערה; 2, 15 χεῖρας αὐτοῦ — ידיו, M ידו; 3, 1 ἐπιφανής — מָרְאָה (von ראה „sehen"), M מוראה; ἀπολελυτρωμένη, M נגאלה (vielleicht durch Verhören aus נגעלה entstanden), das der Übersetzer von גאל „auslösen" herleitet;

ἡ περιστερά, M הרונה; 3, 3 τῆς Ἀραβίας, M ערב; 3, 4 ἄνδρες καταφρονηταί, M אנשי בגדות, vielleicht durch Verhören mit בעט in Zusammenhang gebracht; 3, 6 ὑπερηφάνους — גאים (vielleicht bewußte Ausdeutung), M גרים; 3, 7 φοβεῖσθε und δέξασθε, Pl. statt M Sing.; ἑτοιμάζου — הכן (Verhören?), M אכן; ὄρθριζον, Sing. statt M Pl.; ἡ ἐπιφυλλὶς αὐτῶν — טוללותם, M טלולותם; 3, 8 ὑπόμεινον, Sing. statt M Pl.; εἰσδέξασθαι βασιλεῖς — מלכים לְקַבֵּץ (vielleicht Verbesserung, da der Übersetzer urteilen mochte, daß zu גוים Personen, Könige eine entsprechendere Parallele bilden als „Reiche"), M לקבצי ממלכות; 3, 9 εἰς γενεὰν αὐτῆς — בְּדוֹרָהּ, M ברורה; 3, 14 κήρυσσε, Sing. statt M Pl.; θύγατερ Ἰερουσαλήμ, M ישראל, offenbar durch den Schluß des Verses veranlaßt; 3, 15 λελύτρωταί σε — פדה (?), M פנה; 3, 16 ἐρεῖ — יֵאָמֵר, M יֵאָמֵר; 3, 17 ἐπάξει — יָשִׁישׁ, M יָשִׁישׁ; 3, 19 ἐν σοὶ ἕνεκέν σου — אֶתְכֶם, M אֶתְךָ לְמַעַנֵךְ; 3, 20 καλῶς ὑμῖν ποιήσω — אביא אתכם, M אתכם.

Von diesen Lesarten ist ein gut Teil durch Verwechslung von Buchstaben (א und ב 3, 20; א und מ 1, 4; ב und ט 3, 20; ד und ר 1, 10; 2, 9; 3, 9; ה und ח 1, 7 14; ו und י 3, 7; ו und כ 2, 1 9; ו und ר 2, 5 11; מ und נ 2, 2; ת und ר 2, 1; ש und ם 3, 17; ת und ר 1, 4) veranlaßt. Andere Abweichungen sind durch Buchstabeninversion (1, 9; 3, 7), durch Zusammenlesen mehrerer Buchstaben zu einem einzigen (2, 5), durch Zerlegung eines Buchstabens in mehrere (2, 9) oder auch durch Inversion von Wörtern (2, 6), durch andere Vokalisation (1, 11 12 17; 3, 16) und durch Wiedergabe des hebräischen Singulars mit dem Plural (2, 6; 3, 7 8 14) und umgekehrt (1, 4; 2, 5 8 15; 3, 7 16) entstanden. Wo LXX dabei unrichtig übersetzt, läßt sich doch die ursprüngliche Lesung öfter deutlich erkennen, z. B. 1, 2 3 (?) 7 10 11 14; 2, 2; 3, 1 3 6.

An etlichen Stellen läßt LXX Wörter und Ausdrücke des massorethischen Textes unübersetzt, woraus wir mitunter schließen dürfen, daß sich dieselben in ihrer Vorlage nicht vorfanden. So kennt LXX 1, 4 die erklärende Glosse עם הכהנים nicht; 2, 2 nicht die Korrektur רים und 2, 6 nicht die

Verbesserung חבל הים. Dagegen ist die Auslassung von כל 1, 2 und von עם 2, 10 unrichtig; erstere ist vielleicht beabsichtigt mit Rücksicht auf das folgende τοὺς ἀνόμους (3).

Zahlreicher sind die Hinzufügungen zu M. Davon dürfte καὶ 1, 4 vor τὰ ὀνόματα τῶν ἱερέων, 2, 7 τῆς θαλάσσης und 2, 14 τῆς γῆς (statt des fehlenden גרי ?) ursprünglich sein. Irrtümlich steht dagegen καὶ 1, 5 (zweimal vor הנשבעים); 1, 11 vor נכרתו (Doppellesung des נ?); 1, 14 verursacht durch die Änderung des vorausstehenden צרח in צרה; 2, 3 (zweimal, vielleicht im Interesse eines besseren Griechisch); 2, 14 vor כל- und קול; 2, 15 vor ינוע; 3, 17 (zweimal, Doppellesung des י in יחרוש und יגיל ?); 3, 18 vor אספתי.

Andere Zusätze sind: 1, 7 αὐτοῦ (Verdeutlichung); 1, 9 θεοῦ (unrichtige Erklärung); 1, 13 ἐν αὐταῖς (Verdeutlichung und Abrundung des Ausdrucks); 1, 14 ὅτι (Herstellung des Anschlusses an das Vorausgehende); 2, 7 ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰούδα (Verdeutlichung); 2, 11 τῶν ἐθνῶν (Verdeutlichung des theologischen Gedankens, da der massorethische Text den Gedanken nahe legen könnte, als hätte der Prophet an die wirkliche Existenz der heidnischen Götter geglaubt[1]); 3, 6 τὸ παράπαν (Verstärkung des Ausdrucks); 3, 16 κύριος (infolge unrichtiger Vokalisation von ראמר); 3, 17 σε nach יחרוש (vielleicht ursprünglich); 3, 19 λέγει κύριος (Verdeutlichung infolge des Personenwechsels).

Dazu kommen mehrere Fälle, in denen LXX nur dem Sinn nach übersetzt: 1, 3 τοὺς ἀνόμους, M את־האדם; 1, 12 τοὺς καταφρονοῦντας; 2, 10 τὸν κύριον τὸν παντοκράτορα, M יהוה צבאות; 2, 14 θηρία, M קול; διότι κέδρος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς — כי ארזה ערה; 3, 3 ὑπελίποντο, M גרמו; 3, 6 ὑπερηφάνους — גאים, M גרים; 3, 10 προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μου, M עתרי בת־פוצי; 3, 11 τὰ φαυλίσματα — vielleicht עלילות (eine Annahme, die Schuurmans Stekhoven aber unnötig findet), M עליזי.

Als freie Übersetzung ist es auch zu bezeichnen, daß ירבצון 2, 7 mit καταλύσουσιν und רבצו 3, 13 mit κοιτασθήσονται

[1] Siehe Schuurmans Stekhoven 80.

wiedergegeben ist; ähnlich חברתי 1, 3 ἐξαρῶ und 3, 6 (ἐν διαφθορᾷ) κατέσπασα, בקרבך 3, 15 ἐν μέσῳ σου und 3, 17 ἐν σοί; vgl. auch 3, 6 מבלי עבר = τὸ παράπαν τοῦ μὴ διοδεύειν und מבלי־איש = παρὰ τὸ μηδένα ὑπάρχειν, 3, 16 θάρσει als positive Wiedergabe des negativen Ausdrucks אל־תיראי.

Mehrere solcher nicht ganz wörtlichen Übersetzungen sind jedenfalls Zugeständnisse an den griechischen Sprachcharakter. So ist 1, 6 die Übersetzung der verba finita בקשׁ (ζητοῦντας) und דרשׁתי (ἀντεχομένους) an die vorausgehenden Partizipia (προσκυνοῦντας, ὀμνύοντας, ἐκκλίνοντας) angeglichen; 1, 7 ist zur Besserung des Ausdrucks αὐτοῦ und 1, 13 ἐν αὐταῖς hinzugefügt; 1, 8 τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια steht sinngemäß der Plural statt des hebräischen Singular; 2, 3 ist אולי in freier Weise mit ὅπως übersetzt; 2, 4 ist das Aktiv ונגרשתי durch das Passiv ἐκριφήσεται wiedergegeben; 2, 5 steht der Plural ὑμᾶς an Stelle des Singularsuffixes; 3, 13 ist zu ἐκφοβῶν als Objekt αὐτούς gefügt und 3, 14 zu καρδίας noch das Pronomen σου.

V. 3, 5 bietet LXX eine Doppelübersetzung: καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει, καὶ οὐκ εἰς νῖκος ἀδικίαν. Hier ist ולא־ירדע mit καὶ οὐκ εἰς νῖκος wiedergegeben; letztere Übertragung läßt vielleicht vermuten, daß der Übersetzer לדין statt ירדע gelesen hat (Vollers). Wahrscheinlich soll die eine Übersetzung eine Verbesserung der andern darstellen, die dann aber möglicherweise nicht vom Übersetzer herrührt, sondern das Produkt einer späteren Überprüfung sein wird. Möglicherweise liegt auch für בשׁת in ἐν ἀπαιτήσει und ἐν διαφθορᾷ (בשׁת = בשׁאת) eine Doppelübersetzung vor. Bei der Wiedergabe durch ἐν διαφθορᾷ wäre dann בשׁת zum folgenden Vers gezogen worden.

Solches Hinauslesen über den Vers, wie auch ein Herübernehmen eines Wortes aus dem vorausgehenden Vers, läßt sich etliche Male beobachten. Es ist aber nicht immer ein Zeichen, daß der Übersetzer sein hebräisches Original nicht verstanden hat. So ist er sicher im Recht, wenn er 3, 18 נוגי מועד zum vorausgehenden Verse zieht (ὡς ἐν

ἡμέρᾳ ἑορτῆς). Allerdings braucht das nicht gerade sein Verdienst zu sein; es kann auch sein Kodex diese Lesung schon ausgewiesen haben. Wenn der Übersetzer 3, 19 בשׂחם mit V. 20 verbindet (καὶ καταισχυνθήσονται), so zeigt sich darin gleichfalls das Bestreben, dem vorliegenden hebräischen Text einen verständlichen Sinn abzugewinnen; 1, 14 endlich ist es nicht ganz sicher, ob der Übersetzer δυνατή — גבור an die Spitze des V. 15 stellen oder bei V. 14 belassen will.

Wenig Sinn für Genauigkeit dagegen verrät es, wenn 2, 11 נורא durch ἐπιφανήσεται (נראה) wiedergegeben wird, und wenig Verständnis, wenn 2, 3 עֲנָוָה mit καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά (וַעֲנוּהָ) und 2, 5 מאין יושׁב mit ἐκ κατοικίας (ממושׁב) übersetzt wird. Geringes Verständnis des Textes zeigt auch die Übersetzung von 3, 7 ἑτοιμάζου — M אכן und ἡ ἐπιφυλλὶς αὐτῶν — M עלילותם, sowie 3, 9 εἰς γενεὰν αὐτῆς — M ברורה. Vollends gedankenlos aber ist 3, 1 die Übersetzung von היונה mit ἡ περιστερά.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die Verlesung von שׁער הדגים 1, 10 in שׁער הרגים des Übersetzers Unkenntnis der örtlichen Verhältnisse Jerusalems zeigt[1]. Daraus schließen wir, daß der Übersetzer, wenngleich, wie die aramäische Auffassung mancher Wortformen (1, 11; 1, 18 nach Vollers; 3, 7) beweist, Jude, so doch kein Palästinenser war. Damit steht es im Einklang, daß auch seine mutmaßliche Textvorlage nach Ägypten weist. Die Verwechslung hebräischer Buchstaben, aus der mehrere vom massorethischen Text abweichende Übersetzungen herrühren, zeigt nämlich, daß die Vorlage der LXX nicht mehr in altkanaanäischer Schrift, sondern mit aramäischen Zeichen geschrieben war, die der Quadratschrift schon sehr nahe standen. Vollers[2] hält es allerdings nicht für ausgemacht, ob diese Schrift mehr zum palmyrenischen oder nabatäischen oder ägyptischen Aramäisch neige. Eine genaue Vergleichung der verwechselten Zeichen

[1] Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling 122.
[2] Zeitschrift für atl Wissenschaft IV 15.

mit den Charakteren der aramäischen Alphabete läßt es aber kaum zweifelhaft erscheinen, daß die Vorlage der LXX Schriftzüge aufwies, wie wir sie in den aramäischen Papyri Ägyptens aus der Zeit von 500 bis 300 v. Chr. finden.

Im großen und ganzen hat der Übersetzer wortgetreu übertragen. An einigen Stellen hat er uns einen besseren Text aufbewahrt, als ihn M bietet; an noch mehr Stellen, wo er das Original unrichtig wiedergibt, gewinnen wir wenigstens manche indirekte Zeugnisse für den massorethischen Textbestand. Besonders ist dies bei den Buchstabenverwechslungen der Fall, die wir beobachten können. Dabei läßt sich nicht sicher behaupten, daß alle diese Buchstabenvertauschungen dem Übersetzer allein anzurechnen seien. Es ist möglich, daß diese Verwechslungen oder doch manche derselben schon beim Abschreiben der hebräischen Kodices stattfanden, daß also der Übersetzer bereits eine so verderbte Rezension vor sich hatte. Jedenfalls wird man bei zusammenfassender Abwägung aller Vorzüge und Mängel des LXX-Textes einerseits und des massorethischen Textes anderseits urteilen müssen, daß M die bessere Rezension darstellt. Selbstverständlich kann sich aber dieses Urteil hier nur ausschließlich auf den Sophoniastext beziehen.

Bezüglich der übrigen griechischen Übersetzungen sei bemerkt, daß uns Theodoretos für Symmachos 1, 3 die Lesung καὶ τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβέσιν (= M), Hieronymus für Aquila und Theodotion 2, 14 die Lesung חֶרֶב = gladius und Theodoretos 3, 9 in Übereinstimmung mit M den Text τότε στρέψω πρὸς πάντας τοὺς λαοὺς χεῖλος ἐξειλεγμένον. für Symmachos aber τότε μεταστρέψω ἐν τοῖς λαοῖς χεῖλος καθαρόν bezeugt. Außerdem erfahren wir durch Hieronymus, daß Aquila (und die Quinta) 2, 5 גוי כרתים mit ἔθνος ὀλέθριον. Symmachos mit ἔθνος ὀλεθρευόμενον übersetzte, während es Theodotion nach Theodoretos mit ἔθνος ὀλεθρίας wiedergab. Theodoretos berichtet ferner für 3, 10 als Text des Symmachos πέραθεν ποταμῶν Αἰθιοπίας ἱκετεύοντά με τέκνα τῶν διεσκαρπισμένων ὑπ' ἐμοῦ ἐνέγκωσι ὦρον ἐμοί. Wie uns endlich Hieronymus noch berichtet, ist von Aquila 1, 11

המכתש mit εἰς τὸν ὅλκον und 3, 3 זאבי ערב von Symmachos mit lupi vespertini (λύκοι ἑσπερινοί) erklärt worden.

Der Text Lukians (codd. 22 36 42 51 62 86 95 147 153 185 231 238 240) bietet an mehreren Stellen eine von LXX abweichende Übersetzung. So hat Lukian 1, 4 τῶν Βααλείμ, was mit τὰ ὀνόματα besser harmoniert als der mit M übereinstimmende Sing. bei LXX; 3, 14 χαῖρε σφόδρα — LXX χαῖρε (= M); 3, 20 οὐ καταισχυνθήσονται — LXX καταισχυνθήσονται.

Mehrmals hat Lukian den griechischen Text dem Hebräischen angeglichen oder nach demselben geändert. So hat er 1, 2 das von LXX ausgelassene כל als πάντα nach ἐκλιπέτω wieder eingefügt und hat 1, 3 übereinstimmend mit M τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβέσιν — LXX ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς; 1, 5 hat Lukian die bei LXX fehlende Glosse μετὰ τῶν ἱερέων eingesetzt; 1, 5 ist LXX κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν nach M umkorrigiert: κατὰ Μελχόμ. Auch 1, 17 ἐκχεῶ gegenüber LXX ἐκχεεῖ ist wahrscheinlich Korrektur nach dem hebräischen Original; Lukian hat wohl richtig שֶׁפַךְ vokalisiert, aber den Satz ins Aktivum umgesetzt. Endlich zeigt noch 2, 2 ἡμέρας, daß im hebräischen Kodex Lukians יום stand, während es in der Vorlage der LXX fehlte.

An etlichen Stellen nahm Lukian Änderungen vor, die eine sprachliche Verbesserung des griechischen Textes zum Ziele hatten. So ist 1, 12 οἱ δὲ λέγοντες der LXX in τοὺς λέγοντας geändert und dadurch an die vorausgehenden Partizipien angeschlossen; 2, 14 steht entsprechend den Forderungen der griechischen Grammatik νεμήσεται statt LXX νεμήσονται, weil das dazu gehörige Subjekt ein neutr. pl. ist; 2, 15 ist ἐγενήθη der LXX durch das sprachlich bessere ἐγένετο ersetzt.

Ein paar andere textliche Verschiedenheiten sind bedeutungslos, so wenn 3, 1 das verb. simpl. λελυτρωμένη steht statt des comp. ἀπολελυτρωμένη bei LXX, und wenn 3, 14 εὐτέρπου an Stelle von LXX κατατέρπου zu lesen ist.

Eine der für Lukian charakteristischen Doppelübersetzungen, die eine Verbesserung in pietätvoller Schonung neben die un-

richtige Wiedergabe der LXX stellt, findet sich 2, 2 ζητήσατε δικαιοσύνην. ζητήσατε πραότητα καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά.

Hesychios nach der ed. Aldina[1] (cod. 68, womit fast immer codd. 87 91 97 228 310 übereinstimmen) hat 1, 5 βασιλείας statt LXX βασιλέως und (allein mit cod. 68) 1, 11 οἰκουμένην statt LXX κατακεκομμένην; 2, 9 läßt er ὡς θιμωνία ἄλωνος καὶ ἠφανισμένη aus, wohl veranlaßt durch das Homoioteleuton ἐκλελειμμένη—ἠφανισμένη.

Theodoros und Theodoretos, die genau nach ihrem Kodex zitieren, folgen dem lukianischen Text. Das beweisen die Lesarten 1, 2 ἐκλιπέτω πάντα (Theodoros); 1, 4 τὰ ὀνόματα τῶν Βααλὶμ καὶ τὰ ὀνόματα τὰ τῶν ἱερῶν μετὰ τῶν ἱερέων (Theodoros); 1, 5 κατὰ τοῦ Μελχόμ (Theodoros); 1, 12 τοὺς λέγοντας; 1, 17 ἐκχεῶ (Theodoros); 2, 2 ἡμέρας (Theodoretos); 2, 3 ζητήσατε πραότητα; 2, 10 ἐπὶ τὸν λαὸν κυρίου παντοκράτορος (Theodoros); 2, 14 νεμήσεται und 2, 15 πῶς ἐγένετο (Theodoretos); 3, 1 λελυτρωμένη (Theodoretos); 3, 14 χαῖρε, θύγατερ Σιών. σφόδρα (Theodoros); εὐτέρπου (Theodoretos); 3, 20 καὶ οὐ καταισχυνθήσονται (Theodoretos).

An Sonderlesarten haben Theodoros und Theodoretos gemeinsam: 1, 11 θρηνεῖτε — LXX θρηνήσατε; 1, 18 ἀργύριον mit Auslassung des bei LXX stehenden αὐτῶν; 2, 1 συνάχθητε καὶ συνδεήθητε (so Theodoros, während Theodoretos diese Variante, die sich in einigen Handschriften findet, ausdrücklich ablehnt; sie ist wohl aus συνδέθητε entstanden, das man nicht verstand); 2, 2 ὀργὴν θυμοῦ κυρίου; 3, 4 ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν νόμον; 3, 9 εἰς γενεὰς αὐτῶν (Verbesserung von LXX mit Rücksicht auf den vorausgehenden Pl. λαούς); 3, 10 Theodoros προσδέξομαι τοὺς ἱκετεύοντας, μετὰ τῶν διεσπαρμένων und mit geringer Abweichung Theodoretos τοὺς ἱκετεύοντάς με υἱοὶ τῶν διεσπαρμένων (cod. Sin. = ℵ^{ca} Tischendorf); 3, 19 ἕνεκεν ἐμοῦ (LXX σοῦ), λέγει κύριος, ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (LXX ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ λέγει κύριος).

Theodoros allein liest: 1, 18 οὐ μὴ δυνηθῇ (LXX δύνηται); 2, 8 ἐπὶ τὰ ὅρια αὐτοῦ (LXX μου); 3, 6 διοδεύεσθαι (LXX διο-

[1] C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 79; vgl. Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling 52.

δεύειν); 3, 7 διὰ πάντα ὅσα; 3, 13 fehlt καὶ κοιτασθήσονται; 3, 15 βασιλεύει (מֶלֶךְ, LXX βασιλεύς = M מֶלֶךְ); 3, 17 εὐφρανθήσεται ἐπὶ σοὶ (LXX ἐπὶ σέ).

Bei Theodoretos allein findet sich: 2, 7 ἐπισκέπτεται — LXX ἐπέσκεπται; 2, 10 ἐπὶ τὸν λαὸν κυρίου παντοκράτορος (= M, LXX ἐπὶ τὸν κύριον τὸν π.); 3, 2 οὐκ εἰσήκουσε γὰρ (fehlt LXX) φωνῆς und ἐπεποίθησε (LXX ἐπεποίθει); 3, 6 ὤφθησαν (LXX ἠφανίσθησαν) γωνίαι αὐτῶν und παρὰ τὸ μὴ (LXX μηδένα) ὑπάρχειν; 3, 7 διέφθαρται (LXX ἔφθαρται); 3, 8 ἐν ἡμέρᾳ (LXX εἰς ἡμέραν) ἀναστάσεως und τὴν (LXX πᾶσαν) ὀργὴν θυμοῦ μου; 3, 11 καὶ οὐκέτι οὐ (fehlt LXX) μὴ προσθῇς; 3, 12 λαὸν πρᾶον (LXX πραΰν); 3, 17 εὐφρανθήσεται ἐν σοὶ (LXX ἐπὶ σέ).

Kyrillos von Alexandrien legt seinen Erklärungen gleichfalls den genauen Wortlaut des Textes zu Grunde. Wo er dabei von LXX (= B) abweicht, zeigt er einige bemerkenswerte Übereinstimmungen mit cod. Alex., aber auch mit cod. Sin. und Marchal. Im einzelnen sei erwähnt: 1, 5 hat er καὶ τοὺς προσκυνοῦντας καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου nicht (A); 1, 6 ἀπὸ κυρίου + τοῦ θεοῦ; 1, 7 ἡ (ℵ A Q) ἡμέρα τοῦ κυρίου; ἡτοίμασε und ἡγίασε (LXX Perf.); 1, 9 ἐκδικήσω ἐπὶ πάντας (ℵ A Q, Kopt., fehlt aber im Kommentar) ἐμφανῶς ἐπὶ τὰ πρόπυλα; 1, 11 καὶ (fehlt LXX) ἐξωλεθρεύθησαν; 1, 12 οἱ (δὲ fehlt wie ℵ A Q) λέγοντες; οὐδ' οὐ (A Q) μὴ κακώσῃ; 1, 15 ἡμέρα γνόφου καὶ σκότους (Inversion); 1, 18 ζήλου (Q); 2, 2 ἡμέρᾳ = hebräische Glosse יום; 2, 9 κατακληρονομήσουσιν (im Kommentar); 2, 11 ἐπιφανὴς ἔσται (ℵ*) — LXX ἐπιφανήσεται; 2, 12 ἔσεσθε — LXX ἔστε; 2, 13 ἀπολῶ und θήσω (ℵ$^{c b}$) — LXX 3. Pers.; 2, 14 καὶ κόρακες; 3, 2 ἤγγικεν (Q) — LXX ἤγγισεν; 3, 4 εἰς τὸν νόμον; 3, 8 ζήλου (ℵ Γ); 3, 12 πρᾶον; 3, 15 λελύτρωκέ σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν (LXX + σου) und βασιλεύσεις Ἱερουσαλήμ; 3, 17 τοὺς συντετριμμένους σου (A Q); 3, 18 ὀνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν (ℵ^{c}); 3, 19 fehlt αὐτούς nach εἰσδέξομαι; 3, 20 ἐπιστρέφειν.

Hieronymus vertritt als Übersetzung des LXX-Textes abweichend von B in Übereinstimmung mit der lukianischen Rezension 1, 4 nomina Baalim.

2. Die andern Übersetzungen.

Das aramäische Targum[1] (Chaldäer) folgt getreu seiner hebräischen Vorlage und ist sichtlich bestrebt, die Gedanken des Originals genau zum Ausdruck zu bringen. Nur dem Charakter der Paraphrase entspricht es, wenn dabei einzelne Worte und Ausdrücke durch ausführlichere Wendungen wiedergegeben werden, die zugleich eine Erklärung des Gedankeninhalts sein sollen. So wird 1, 4 ונטיתי ידי umschrieben durch וַאֲרִים מְחַת גְּבוּרְתִּי und ich erhebe den Schlag meiner Macht (vgl. 1, 13): 1, 6 מאחרי יהוה durch מִבָּתַר פּוּלְהָנָא דַיָי weg vom Dienste Jahves; 1, 6 את־יהוה durch יַת דְּחַלְתָּא דַיָי die Furcht Jahves (vgl. 2, 3); 1 7, יום יהוה durch יוֹמָא דַעֲתִיד לְמֵיתֵי מִן קֳדָם יְיָ der Tag, welcher bereit ist, zu kommen von Jahve (vgl. 1, 8 14); 1, 18 באש קנאתו durch בְּאֶשָּׁא דְפוּרְעֲנוּתֵיהּ durch das Feuer seiner Rache; כל־הארץ durch כָּל רַשִׁיעֵי אַרְעָא alle Gottlosen auf Erden (vgl. 3, 8); 2, 2 בטרם לדת חק durch עַד לָא תִפּוֹק עֲלֵיכוֹן גְּזֵירַת בֵּית דִּינָא bevor über euch ergeht der Befehl des Gerichtshauses; 3, 2 בקול durch בְּקָל עַבְדוֹהִי נְבִיָּיָא (sie hörte nicht) auf die Stimme seiner Diener, der Propheten; 3, 7 כֹּל אֲשֶׁר־פָּקַדְתִּי עָלֶיהָ durch כָּל טַבְיָן דַּאֲמָרֵית לְהוֹן אַיְתֵי לְהוֹן alle Güter, die ich ihnen versprochen habe, werde ich ihnen bringen; dabei fällt auf, daß פקד על nicht, wie es dem aramäischen Sprachgebrauch entspricht, im Sinne von „befehlen“ genommen ist; 3, 8 חכו־לי durch סַבַּרוּ לְמֵימְרִי vertrauet auf mein Wort; 3, 14 steht כְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן (Gemeinde Sion) und כנשתא דירושלם; 3, 15 ist יהוה בקרבך umschrieben mit יְיָ אֲמַר לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתֵּיהּ בְּגַוֵּךְ Jahve sprach, er werde seine Herrlichkeit in deiner Mitte wohnen lassen; ebenso 3, 17 יהוה אלהיך בקרבך; 3, 20 ist קבצי אתכם übersetzt mit אֲקָרֵב גָּלוּתְכוֹן ich werde (wieder) herzu- (= heim-) bringen eure Gefangenschaft (= eure Verbannten).

An andern Stellen gestaltet sich die Paraphrase noch freier und wird oft zu einer bloßen Wiedergabe des Sinnes. Besonders

[1] Über Textvarianten vgl. Cornill, Das Targum zu den Propheten (Zeitschr. für alttest. Wissensch. VII [1887] 200) und W. Bacher, Kritische Untersuchungen (Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXVIII [1874]) 1—58.

gern ist dies dort der Fall, wo das hebräische Original größere Schwierigkeiten bietet. Nicht selten erhalten wir aber trotzdem manche Aufschlüsse über die Textgestalt der Vorlage. Hierher gehören z. B.: 1, 3 עַל דְּסַגִּיאָה תַּקְלַת רַשִּׁיעַיָּא weil sich gemehrt hat die Schuld der Bösen; 1, 4 וְיַת שׁוּם פָּלְחֵיהוֹן עִם כְּמָרֵיהוֹן und den Namen ihrer Verehrer zugleich mit ihren Priestern; 1, 7 ist חכ umschrieben: סָפוּ כָּל רַשִּׁיעַיָּא es gehen zu Grunde alle Bösen. — 1, 8 ist das Anziehen ausländischer Kleider als Götzendienst gedeutet: וְעַל כָּל דְּמִתְרַגְּשִׁין לְמִפְלַח לְטַעְיָתָא alle, die lärmen zur Verehrung der Götzen. Bei der Erklärung von הדולג על־המפתן 1, 9 hat das Targum jedenfalls 1 Sm 5, 5 im Auge: עַל כָּל דְּמַהֲלְכִין בְּנִימוֹסֵי פְּלַשְׁתָּאֵי alle, welche nach den Gesetzen der Philister wandeln. — 1, 10 ist מן־המשנה durch מִן עוֹפָא (von der Vogel[pforte] her) und 1, 11 המכתש mit בְּנַחֲלָא דְּקֶדְרוֹן wiedergegeben. — Interessant ist 1, 11 כי נדמה paraphrasiert: אֲרֵי אִתְבַּר כָּל עַמָּא דְּמָן עוֹבָדֵיהוֹן לְעוֹבָדֵי כל־עם כנען עַמָּא דְּאַרְעָא דְּכְנַעַן denn zermalmt wird alles Volk, dessen Werke gleichen den Werken des Volks des Landes Kanaan; möglich, daß hier eine Doppelübersetzung von נדמה vorliegt (אתבר und דמן). כָּל־נְטוּלֵי כָּסֶף ist sinngemäß mit כָּל עַתִּירֵי נְכָסַיָּא (alle, die reich an Schätzen sind) übersetzt. — 1, 12 ist der bildliche Ausdruck erklärend umschrieben: גְּבָרַיָּא דְּשָׁלָן שְׁלֵיָא עַל נְכָסֵיהוֹן (ich werde heimsuchen) die Männer, welche auf ihren Schätzen ungestört ruhen. — 1, 17 wird ודמם mit וּגְבָלֵיהוֹן (und ihre Leichen) erklärt. — 2, 2 ist כמץ עבר יום übersetzt mit וְתֶהְוֹן דָּמָן לְכְמוֹצָא דְּנָשְׁבָא בֵּיהּ רוּחָא וּכְטוֹלָא דְּעָדֵי מִן קֳדָם יוֹמָא (damit ihr nicht) der Spreu ähnlich werdet, die der Wind fortbläst, und wie ein Schatten, der vor dem Tag vergeht; es könnte aber auch in ותהון die Lesung לא תהוו stecken, die in der Vorlage der LXX statt לדת חק stand. — Freie Wiedergabe ist jedenfalls auch 2, 3 תְּבָעוּ קוּשְׁטָא (suchet Wahrheit) für בקשו־צדק. — 2, 6 entspricht דִּירַת בֵּית מִרְשֵׁי רַעְיָן (Wohnung, Wohnstätte der Hirten) dem massorethischen נות כרת רעים. — 2, 14 ist קול שורר als קָל עוֹפָא דְּמִנְצַח (Stimme eines zwitschernden Vogels) erklärt; כי ארזה ערה ist übersetzt: וְטָלָלָה סָתְרוּ (und sie haben das Tafelwerk zerstört).

3, 1 ist wiedergegeben: יְ דְנִיחָיָא יְזִיתְפַּרְקָא קַרְתָּא דְּעַבָּדָא לְאַרְעָא Wehe der geschäftigen (wörtlich eilenden) und erlösten Stadt, die viel den Zorn herausgefordert hat. — Die Glosse לֹא גרמי לבקר 3, 3 ist erklärt: לָא מִיזְדְרִיזִין לְצַפְרָא (sie warten nicht bis zum Morgen). — Interessant ist die Paraphrase zu 3, 5: יְיָ זַכָּאה אַנִיר לְאַשְׁרָאה שְׁכִינְתֵּיהּ בָּנְיָה לֵית קֳדָמֵיהּ לְמֵיעְבַּד שֶׁקֶר הָא כְּנְהוֹר צַפְרָא דְאָזֵל וְתַקִּין דִּין דִּינֵיהּ נָפֵק לְאַפָּרָשׁ לָא נִיתְעַכַּב וְלָא יְדַיֵּן עַוְלָא בַּהֲתָא „Der reine Herr spricht, er werde seine Herrlichkeit in ihre (der Stadt) Mitte setzen; vor ihm geschieht keine Lüge; sieh, wie das Morgenlicht, welches hervorbricht und recht ist, so geht sein Gericht aus, um zu scheiden; es zögert nicht, und der Gottlose kennt keine Scham.“ Hier ist צדיק durch זכאה ersetzt, wohl um des Folgenden willen, und zudem nicht als Prädikat, sondern als Attribut gefaßt. Jahve „tut nicht Unrecht“ (Hebr.), hat der Übersetzer augenscheinlich im ethischen Sinn genommen; da er sich aber zu solcher Aussage über Jahve nicht verstehen konnte, umschrieb er: „vor ihm geschieht keine Lüge“. — 3, 7 findet sich der Zusatz: נִיאַרְעָא בֵּית שְׁכִנְתִּי (er wird nicht austilgen ihre Wohnungen) aus dem Lande des Hauses meiner Herrlichkeit. — 3, 10 wird unter כוּשׁ Indien verstanden: בְּעִבֶר לְנַהֲרֵי הוֹדִי: die Glosse בְּרַחֲמִין וְיתוּבוּן גָּלְיָת עַמִּי דְאִתְגְּלִיאָה עֲמָרֵי בַּת־פִּיצֵי wird erklärt: יִיהוֹן נַיְתָן לְהוֹן הָא כְקוּרְבָּנִי durch Erbarmen werden zurückkehren die Verbannten meines Volks, die in die Verbannung geführt wurden, und sie werden sich herbeibringen gleichsam meine Opfergabe. — Der Beginn von V. 15 ist gleichfalls frei wiedergegeben: אַגְלֵי יְיָ דַּיָּנֵי שְׁקָרָא נִיזָיְרָ es offenbart Jahve die falschen Richter aus deiner Mitte. — 3, 17 zieht das Targum גבור יושיע zum folgenden Teilvers und umschreibt in Verbindung damit ישיש עליך בשבחה יתרושׁ באהבתו in folgender Weise: גְּבַר תָּרִיךְ וְחֵדֵי עֲלָךְ בְּחֶדְוָא יְכַבֵּישׁ עַל חוֹבָךְ בְּרַחֲמָיהִי der starke Erlöser freut sich über dich in Freude, bezwingt deine Schuld mit seinem Erbarmen. — Die Paraphrase zu 3, 18 lautet: דִּי חֵיוֵי וְשַׁבְתּוּן בְּיךְ זַמְנֵי נִיזְקָה צַרְחִיקָה נִיזָיְרָ יְ עֲלֵיהוֹן עַל דַּחֲוֵי עֲבָדְתּוּן לְקִבְלֵיךְ וְיַתְּרִין לִיךְ die in dir (zu) deine(n) Festzeiten weilten, ich habe sie von dir weggetrieben; wehe

ihnen, weil sie ihre Waffen getragen haben gegen dich und dich geschmäht haben.

An bemerkenswerten Übereinstimmungen mit M seien notiert: 1, 4 יַת שְׁאֵר בְּעָלָא; 1, 9 בֵּית רִבּוֹנֵיהוֹן; 2, 2 bezeugt das Targum (siehe oben S. 53) für seine Vorlage das glossatorische יום, ebenso 2, 6 חבל הים durch סְפַר יַמָּא; 2, 9 מִשְׁמַט מַלּוּחִין וּמַחֲפוֹרִין דִּמְלַח (Distelfeld und Salzgruben); 3, 7 מְדוֹנֵיהוֹן = M מְעוֹנָה; 3, 19 עִם כָּל מְשַׁעְבְּרַיִךְ = M אֶת־כָּל־מְעַנַּיִךְ und 3, 20 אַכְנֵשׁ יַתְכוֹן M = אביא אתכם.

In folgenden Fällen geht das Targum mit den Übersetzungen: 1, 5 בְּשׁוּם פַּתְכָּרֵיהוֹן im Namen ihrer Götzen, was jedenfalls auf die Vokalisation בְּמִלְכֹּם zurückgeht (Syr.). — 1, 7 עֲרַע מְזַמְּנוֹהִי er hat seine Geladenen gerufen (Syr.). — 1, 12 בְּנִבְרַשְׁתָּא Sg. (LXX und Syr.). — 2, 1 אִתְכְּנַשׁוּ יֶאֱתוּ וְאִתְקְרַבוּ (LXX, V. und Syr.) und עַמָּא הָדָא דְלָא הָמֵיד לְמֵתָב לְאוֹרַיְתָא (LXX und Syr.). — 2, 5 עַמָּא דְהַיָּבִין לְאִשְׁתֵּצָאָה das Volk, welches sündigt, so daß es vernichtet wird (vgl. V.: gens perditorum). — 2, 14 עֶדְרִין דְּכָל הֵיוָת בָּרָא Herden aller Tiere des Feldes (LXX). — 3, 1 מִתְפָּרְקָא (LXX und V.). — 3, 18 זְמַנֵּי מוֹעֲדֵךְ weist offenbar auf כביום מועד der Vorlage (LXX), das aber nicht, wie von LXX, zum Vorausgehenden gezogen wurde.

An Besonderheiten, die mitunter wohl auf einer von M abweichenden Lesart des Originaltextes beruhen, seien folgende verzeichnet: 1, 5 תָּיְבִין וְיָמִין; vielleicht hat der Übersetzer statt des zweiten הנשבעים, veranlaßt durch den folgenden Vers, הנסוגים gelesen (?). — 1, 14 entspricht דִּי בֵיהּ מְרִיר וְצֵוַח תַּמָּן גִּבָּרַיָּא מִתְקַטְּלִין (der Tag Jahves), an dem Bitterkeit und Geschrei (herrscht); dort werden die Helden getötet. Hier liegt teils unrichtige, teils freie Übersetzung vor, die aber den massorethischen Konsonantenbestand voraussetzt. — 1, 15 יוֹמָא תַעֲבוֹר יוֹמָא הָהוּא; hier ist das hebräische Substantiv עֶבְרָה als Verbum עבר genommen. — 1, 17 ist כעפר unrichtig durch לְעַפְרָא wiedergegeben. — 2, 5 6 entspricht סְפַר יַמָּא dem hebräischen חבל הים; 2, 14 בְּפִתּוּחַ תַּרְעַיָּא (an der Öffnung der Tore) dem hebräischen בכפתריה; 2, 14 ist außerdem חרב בסף mit חֲרַבוּ תַרְעָא (sie verwüsteten das Tor) umschrieben, wobei wieder das

hebräische Substantiv חרב als Verbum gefaßt wurde. — 3, 1 ist מוראה durch מוֹחֲיָא (eilend = geschäftig) erklärt. — 3, 15 ist הסיר durch אַגְלֵי wiedergegeben und מלך ישראל als Subjekt zum ersten Teilvers gezogen. — 3, 19 הָא אֲנָא עָבֵיד גְּמִירָא (sieh, ich bereite Ausrottung) ist sinngemäß zu עשה ein entsprechendes Objekt ergänzt.

Die syrische Übersetzung[1] zeigt gleichfalls das Bestreben, die hebräische Vorlage wörtlich zu übertragen. Wo die Version freier gehalten ist, läßt sie gleichwohl den Originaltext meist zweifellos erkennen, setzt aber mitunter wahrscheinlich auch einen andern Text voraus. Von Belegen für eine freiere Übertragung seien folgende verzeichnet:

1, 3 ותוקלתא איתא על חטא (und Stolpern will ich bringen über die Sünder), wobei deutlich die massorethische Lesung zu Grunde liegt. — 1, 7 וזמן קרוהי (er hat seine Berufenen geladen). — 1, 9 על כלהון חטופא ובזוזא (gegen alle Gewalttätigen und Räuber); der Übersetzer hat offenbar den Urtext nicht verstanden und hat das „Hüpfen über die Schwelle“ vom räuberischen Eindringen in die Häuser erklärt. — 1, 14 מריר וקשא ועשין die Stimme des Jahvetages „ist bitter, hart und kräftig“; vielleicht liegt hier auch eine andere Lesart zu Grunde, die etwa durch eine andere Konsonantenzusammenfassung und durch Verhören entstanden sein könnte (חזק aus צרח שם?). — 2, 5 hat Syr. vor ארץ eine Konjunktion (ו) gesetzt, demnach ארץ פלשתים nicht als Apposition zu כנען angesehen. — 2, 6 ויהיא חבל ימא דידא וקרטא בית מרעיתא לגזרא דענא (und es wird der Meeresstrich zu Hütten, und Kreta ein Weideplatz für Viehherden); hier hat der Übersetzer כרת, wie richtig כרתים in V. 5, für Kreta genommen; בית מרעיתא dürfte, wenn Syr. nicht etwa כרת מרעה gelesen hat, auf LXX zurückgehen; auch las Syr. לגדרית, das er überdies statt mit „Hürden“ unrichtig mit „Herden“ übersetzte. — 2, 9 ist דאת חבלת נצבתהין יאבד מלוחהין Wiedergabe von ממשק חרול ומכרה־מלח, das der Übersetzer jedenfalls nicht verstand; מלח faßte er als Pflanze (atriplex

[1] Vgl. Mark Sebök (Schönberger), Die syrische Übersetzung.

halimus), womit auch die Übertragung der Einleitungsworte (deren Pflanze zerstört ist) in Zusammenhang stehen dürfte. — 2, 11 übersetzt Syr. כי רזה mit דנובד, was der Vermutung Raum geben kann, daß er כי ירזה las; statt כל־אלהי הארץ bietet er כלהון מלכיה דארעא und statt כל איי הגוים hat er כלהון גזרתא דיממא (alle Inseln der Meere). Hier ließen ihn die Inseln ans Meer denken, was ja nahe liegt; es könnte aber auch sein, daß יממא aus עממא verderbt ist (Sebök). — 2, 14 entspricht וחותא נכהמון בגוה (Tiere brüllen in ihrer Mitte) dem massorethischen קול ישורר בחלון; ferner ist ארזה mit עקרה (ihre Wurzel) übersetzt, wofür ursprünglich ערקה (ihr Tafelwerk) gestanden haben mag (Sebök). — 2, 15 ist העליזה mit עשינתא (befestigt) übersetzt, womit wahrscheinlich היושבת לבטח begründet werden soll; ישרק ist durch zwei Worte wiedergegeben: נתמה ונשרק er staunt und zischt. — 3, 1 setzt Syr. aus dem Schluß des Verses העיר als Vokativ an die Spitze, wiederholt es aber am Schluß: אוי מדינתא ידיעתא ופריקתא מדינתא דיונך; dabei denkt er infolge der Beziehung, welche er diesen Worten auf Ninive gibt, an den Propheten Jonas. — 3, 3 Die Propheten heißen: ולא וגברא אנוך עולא (Frevler). — 3, 5 לא נעדר wird übersetzt: ולא משהר und er zögert nicht. — 3, 6 steht für נשמו פנותם die Übersetzung: ואתחבלת דויתא zerstört ist die Elende; Sebök vermutet, es sei wohl זויתא (angulus) zu lesen. — 3, 8 מטל דמטי דיני ist sinngemäße Übertragung von כי משפטי; ähnlich 3, 9 בניר חד (mit einem Joch) Übersetzung von שכם אחד. — 3, 10 עתרי בת־פוצי hat Syr. wohl als unverständliche Glosse übergangen; er zieht nur aus V. 11 ביום ההוא zu V. 10 und übersetzt: ניתון לי דבחא ביומא הו sie werden mir Opfer bringen an jenem Tage. — 3, 11 לא תבושי מכל עלילותיך hat Syr. als Frage gefaßt und עלזי גאותך mit עושנא דגזוותכי (die Größe deiner Anmaßung) übersetzt. — 3, 17 נבסמכי בחדותא ונחדתכי בחובה ונוצבי בתשבוחתא איך דביומא דעדנאדא er wird dich ergötzen mit Freude, wird dich erneuern in seiner Liebe und wird dich jubeln machen wie am Festtag; hier hat der Übersetzer die Hiphilformen ישיש und יגיל transitiv genommen, statt יחריש wohl יְחַדֵּשׁ und statt נוגי ממועד wohl כיום מועד gelesen. —

3, 18 יאעבר מנכי אילין דממללין הוו עליכי חסדא ich will wegnehmen von dir jene, die gegen dich Schmähungen redeten. — 3, 19 הא עבד אנא לכלהון כד ממככין בגוכי בזבנא הי sieh, ich mache sie alle demütig in deiner Mitte in jener Zeit; dies läßt vielleicht auf eine Lesart את־כלם מְעֻנַּיִךְ schließen (Sebök). הצלעה wird mit כבישתא (subiecta) übersetzt. ושמתים לתהלה ולשם ist wiedergegeben: ואבד אנון למשא ולתשבוחתא הו איתיכון ich mache sie zum Ruhme und bringe euch in Ehre. Vielleicht ist aus V. 20 אביא אתכם unter Auslassung von בעת ההיא hierhergezogen.

Zusätze zu M: 1, 5 כל vor beiden המשתחוים; ebenso 1, 6 vor הנסוגים und לא־בקשו. — 1, 11 אמר מריא. — 2, 7 חבל ימא (richtig). — 2, 10 steht am Ende noch erklärend על איסראיל. — 3, 15 am Schluß ונאמר; dadurch wird das Folgende, vom Übersetzer auf Ninive bezogen, als Äußerung des עיבר עליה gekennzeichnet. — 3, 8 דְ vor כל חרון אפי; ebenso 3, 17 vor ציון.

Auslassungen gegenüber M: 2, 2 לדת חק. — 2, 3b fehlt das zweite בקשי, wohingegen צדק und ענוה durch יְ verbunden werden. — 2, 12 das Suffix in חרבי und חמה. — 3, 10 עתרי בת־פיצי; 3, 19 בכל־הארץ בשתם; 3, 20 fehlt בעת ההיא, vielleicht auch אביא אתכם.

An nachbezeichneten Stellen bietet Syr. eine besondere Lesart, die mitunter auf eine von M abweichende Vorlage schließen läßt, in mehreren Fällen sich aber auch durch Verwechslung von Buchstaben u. dgl. erklärt: 1, 1 ברה דחלקיא (sicher unrichtig). — 1, 5 במלכום (siehe V. und Chald.); 1, 7 דבחא (Opfer) Pl. statt M Sing., ebenso 1, 8 על בני מלכא (Söhne der Könige). — 1, 9 בית מדניהון (Vorratskammern) statt בית אדניהם. — 1, 10 תרעא דצידא Fischertor; hier hat Syr. שער הַדַּיָּגִים gelesen. — 1, 11 המכתש wird von Syr. als Eigenname gefaßt, wozu aber schon der Artikel nicht stimmt; נדמה ist durch תירו (sie staunten) wiedergegeben. — 1, 12 wird הקפאים על־שמריהם übersetzt: דשיטין לנטירהון „die ihren Wächter verachten“; wenn hier nicht lediglich Einfluß von LXX vorliegt, hat Syr. vielleicht הַקָּטִים (von קוט, einer Nebenform von קוץ) gelesen (Se-

bök), jedenfalls aber שִׁמְרֵיהֶם vokalisiert. — 1, 18 zeigt die Wiedergabe von אַךְ durch ן, daß der Übersetzer wahrscheinlich אַף gelesen hat. — 2, 14 las statt בכפתריה der Übersetzer בבתיה; Sebök vermutet, es könnten im Texte פ und ר verlöscht gewesen sein; ferner vokalisiert Syr. חֶרֶב statt הֹרֶב. — 3, 7 תדחלון und תקבלון zeigen, daß Syr. תיראו und תקחו gelesen hat; ferner bezeugt die Version אתטיבו וקרובו וחבלו כלהון צנעתהון (Haltet euch bereit, naht und zerstört all ihre Listen, d. h. Werke), daß Syr. hier הָכִינוּ הַשְׁפִּימוּ הַשְׁחִיתוּ כל עלילותם gelesen und den Satz als eine Aufforderung an die Feinde betrachtet hat, alles zu zerstören, weil Israel sich nicht warnen ließ. — 3, 20 hat Syr. לעיניהון für עיניכם, will demnach ausdrücken, daß die Wendung im Geschicke Israels angesichts der Völker der Erde eintreten werde.

Übereinstimmungen mit LXX: 1, 7 דחלו für חס; 1, 10 מן אחריא; 1, 12 בשרגא (Sing.) und דשוטין לנטורהון = τοὺς καταφρονοῦντας ἐπὶ τὰ φυλάγματα αὐτῶν; 1, 17 בסרהון als Übersetzung von לחמים. — 2, 1 אתכנשו ואתאספרו עמא דלא רדא sammelt euch und tretet zusammen, Volk ohne Zucht (vgl. Chald. und V.); 2, 2 עד לא תהוון איך עורא דעבר; 2, 3 ועבדו דינא tut das Recht, d. h. was Gottes Recht ist; פעלו ist hier wie von LXX als Imperativ gefaßt. — 2, 7 חבל ינא; 2, 9 גוי wird durch עמי wiedergegeben wie bei LXX ἔθνους μου; 2, 11 אתגלי מרוא עליהון, hier hat Syr. wahrscheinlich wie LXX (ἐπιφανήσεται) נראה gelesen. — 3, 1 ist נוראה mit ידועתא wiedergegeben, LXX mit ἐπιφανής; wahrscheinlich dachte der Übersetzer an Part. Hoph. von ראה. Ferner ist wie in den andern Versionen נגאלה durch פריקתא „erlöst" übersetzt. — 3, 7 מן עיניה; 3, 8 לסהדותא; 3, 17 ונדיצבי; 3, 18 איך דכיומא דפדעאדא.

Als Übereinstimmung mit dem aramäischen Targum (Chald.) sei außer 1, 5 (במלכים und בשום פתכריהון) und der Übersetzung von 2, 1 noch darauf verwiesen, daß 3, 15 מלך ישראל als Subjekt zum vorausgehenden Teilvers gezogen wird.

Die Vulgata bietet an freieren Übersetzungen: 1, 3 et ruinae impiorum erunt, wo המכשלות nach Is 3, 6 erklärt wird; 1, 9 qui arroganter ingreditur super limen; 2, 11

et attenuabit, wo רזה transitiv genommen ist, und viri de loco suo, wo der Pl. statt des hebräischen Sing. steht; 2, 14 in liminibus eius; 3, 18 nugas, qui a lege recesserant, congregabo, quia ex te erant: ut non ultra habeas super eis opprobrium; 3, 19 ego interficiam (= עשׂה) omnes, qui afflixerunt te.

An kleineren Zusätzen sind zu nennen: 1, 18 und 2, 12 „sed" zu Beginn des Verses; 2, 7 „eius" als nähere Bestimmung zu חבל (funiculus); 2, 13 zweimal „et" je vor ציה und במדבר; 2, 15 „et" vor ירוץ; 3, 2 „et" vor לא לקחה; 3, 17 „ipse" vor וישׁרץ.

Kleinere Auslassungen: 1, 11 כי; 1, 18 ו vor באשׁ; 2, 11 המה.

Besonderheiten und Abweichungen in der Übersetzung infolge unrichtiger Ableitung: 1, 2 congregans congregabo (vgl. 1, 3; 3, 18) von אסף; 1, 11 conticuit — דמה „still sein"; involuti argento — טלל „beschatten" (?); 2, 1 gens non amabilis ist נכסף in passiver Bedeutung genommen; 2, 9 siccitas spinarum — צמק (?); 2, 13 speciosam — נוה „schön".

Zahlreicher sind die Übereinstimmungen mit LXX: 1, 4 nomina (pl. statt sg.) aedituorum; 1, 9 domum Domini Dei sui; 1, 10a secunda (sieh auch Syr.); 1, 14 vox diei Domini amara; 1, 17 corpora eorum (auch Syr.); 2, 1 convenite congregamini (auch Chald. und Syr.); 2, 2 quasi pulverem transeuntem; 2, 9 gentis meae; 2, 14 corvus; 3, 1 redempta civitas (auch Chald. und Syr.) und columba; 3, 3 non relinquebant in mane; 3, 5 et non abscondetur; 3, 10 inde supplices mei, filii dispersorum meorum (Symmachos, $\mathfrak{a}^{ac}$).

Als Übereinstimmung mit Syr. ist besonders zu verzeichnen: 1, 5 in Melchom (auch Chald. und Lukianos) und 3, 7 omnes cogitationes suas (vgl. Syr.: ڕڢڢڬڬڗڢ).

Eine andere Lesart liegt vor: 1, 14 tribulabitur (von צרר oder צור:) ibi fortis; 1, 18 consummationem cum (את statt אך?) festinatione; 2, 5 gens perditorum (גוי הרחים); 2, 6 requies pastorum (נוח רעים); 2, 14 quoniam attenuabo robur eius — כי ארזה עזה; 3, 15 iudicium tuum — נשפטך und non timebis — לא־תיראי (wie mehrere Handschriften haben).

2. Übersetzung.

1. Überschrift.
(1, 1)

I, 1. Wort Jahves, das an Ṣephanja, den Sohn Kušis, des Sohnes Gedaljas, des Sohnes Amarjas, des Sohnes Hiskias, erging in den Tagen Josias, des Sohnes Amons, des Königs von Juda.

2. Die Gerichtsdrohung.
(1, 2—18)

I, 2. Fortraffen, wegraffen will ich alles
vom Antlitz der Erde,
ist Jahves Spruch.

3. Wegraffen will ich Mensch und Vieh,
wegraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres
[und die Ärgernisse mit den Frevlern;
Und ich tilge weg die Menschen vom Antlitz der Erde,
ist Jahves Spruch].

4. Und ich strecke meine Hand aus wider Juda
und wider alle Bewohner Jerusalems;
Und ich tilge weg [aus diesem Ort] den Rest Baals
(und) den Namen der Götzenpriester [samt den Priestern],

5. Und die sich niederwerfen auf den Dächern
vor dem Heer des Himmels,
Und die sich niederwerfen [schwören] vor Jahve,
[und] schwören bei *Milkom;*

6. [Und die sich abgewendet haben von Jahve],
Und die Jahve nicht suchen,
noch nach ihm fragen.

7. Still vor [dem Herrn] Jahve!
denn nahe ist der Tag Jahves;
Denn zubereitet hat Jahve das Opfer,
hat seine Gäste geweiht.

8. [Und es wird geschehen am Opfertag Jahves]
Da will ich heimsuchen die Großen
und die Söhne des Königs,
Und alle, die sich kleiden
in ausländische Gewande.
9. Und heimsuchen will ich alle,
die springen über die Schwelle [an jenem Tage],
Die füllen das Haus ihres Herrn
mit Unrecht und Trug.

10. Und es wird geschehen an jenem Tag,
ist Jahves Spruch:
Horch! Geschrei vom Fischtor her,
und Weheklagen von der Neustadt,
Und gewaltiges Getöse von den Hügeln.
11. Klaget, ihr Bewohner des „Mörsers“;
denn vernichtet wird alles Kanaanäervolk,
vertilgt werden alle, die Geld wägen.
12. Und [es wird geschehen in jener Zeit:]
ich durchsuche Jerusalem mit *der* Leuchte,
und ich suche die Männer heim,
Die starr geworden sind auf ihren Hefen,
die in ihrem Herzen sprechen:
Nicht Gutes tut Jahve
und nicht Schlimmes.
13. Und es soll ihre Habe zur Beute werden
und ihre Häuser zur Wüste.
Und sie bauen Häuser,
und sollen nicht darin wohnen,
Und pflanzen Weingärten,
und sollen deren Wein nicht trinken.

14. Nahe ist der große Tag Jahves,
nahe ist er und sehr eilig.
Horch! *der* bittere Tag Jahves,
aufschreit da der Held.

15. Ein Tag des Zornes ist dieser Tag,
ein Tag der Angst und Bedrängnis;
Ein Tag des Wüstens und der Verwüstung,
ein Tag der Finsternis und des Dunkels,
ein Tag des Gewölks und der Wolkennacht;
16. Ein Tag des Trompetengeschmetters und des Kriegslärms
wider die festen Städte
und wider die hohen Zinnen.
17. Da ängstige ich die Menschen,
daß sie einherwandeln gleich Blinden,
[weil sie wider Jahve gesündigt haben].
Und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub,
und ihre Eingeweide (?) wie Unflat.
18. Weder ihr Silber noch ihr Gold
wird sie retten können
am Tage des Zornes Jahves;
Und im Feuer seines Zorneseifers
wird die ganze Erde verzehrt werden;
Denn Vernichtung, *ja* plötzlichen Untergang
wird er bereiten allen Bewohnern der Erde.

3. Die Bußmahnung.
(2, 1—3, 8)

II, 1. Nehmt Vernunft an und seid vernünftig (?),
Volk ohne Scham (?),
2. Bevor *ihr werdet*
wie dahinfahrende Spreu [am Tage],
Bevor über euch kommt
die Glut des Zornes Jahves,
[Bevor über euch kommt
der Tag des Zornes Jahves].
3. Suchet Jahve, all ihr Frommen im Lande,
die sein Gebot üben;
Suchet Gerechtigkeit, suchet Frömmigkeit,
vielleicht werdet ihr geborgen an Jahves Zornestag.

4. Denn Gaza soll verödet werden,
und Askalon zur Wüste;
Asdod wird man am Mittag austreiben,
und Ekron wird von Grund aus zerstört.

5. Wehe! Bewohner des Meeresstrichs,
Volk der Kreter,
ist Jahves Wort über euch.
Kenaan, Land der Philister,
[und] ich werde dich vernichten, entvölkern.

6. Und *du,* [Meeresstrich, Kreta] sollst zu Hirtenauen werden
und zu Schafhürden.

7. [Und der (Meeres)strich wird zufallen
dem Rest des Hauses Juda.]
Am Meere werden sie weiden;
in den Häusern Askalons
werden sie am Abend lagern;
[Denn es wird sie heimsuchen Jahve, ihr Gott,
und wird ihr Geschick wenden].

8. Gehört habe ich das Höhnen Moabs
und die Lästerungen der Benê Ammon,
Womit sie mein Volk gehöhnt
und großgetan wider ihr Gebiet.

9. Deshalb, so wahr ich lebe, ist der Spruch Jahves [der Heerscharen],
des Gottes Israels,
Soll Moab wie Sodom werden
und die Benê Ammon wie Gomorrha,
Ein Nesselnfeld und Salzhügel
und eine Wüste für immer.
Der Rest meines Volkes wird sie plündern,
und das Überbleibsel meiner Nation sie beerben.

10. Das soll ihnen geschehen für ihren Übermut;
denn sie haben gehöhnt
und haben großgetan wider das Volk Jahves [Sebaoth].

11. [Furchtbar wird Jahve wider sie sein;
denn er läßt dahinschwinden alle Götter der Erde;
Und es sollen ihn anbeten, jeder an seinem Ort,
alle Inseln der Völker.]

12. Auch ihr, Kuschiten,
erschlagen von meinem Schwert . . . [seid ihr].

13. Und ausstrecken wird er seine Hand gegen Norden
und wird Assur vernichten;
Und er wird Ninive zur Wüste machen,
dürr gleich der Steppe.

14. Und es sollen in ihrer Mitte Herden lagern,
alles Getier *des Feldes;*
Pelikan und Igel
nächtigen auf ihren Säulenknäufen,
Eulen singen in den Fenstern,
Raben auf den Schwellen;
[denn das Zederngetäfel ist bloßgelegt?].

15. Das ist die fröhliche Stadt,
die so sorglos bestand,
die in ihrem Sinne sprach:
Ich und keine sonst!
Wie ist sie zur Wüste geworden,
ein Lagerplatz für das Wild!
Jeder, der vorübergeht, zischt,
schwenkt seine Hand.

III, 1. Wehe der widerspenstigen und befleckten,
der gewalttätigen Stadt!

2. Sie hört auf kein Gebot,
nimmt keine Zucht an;
Auf Jahve vertraut sie nicht,
ihrem Gott naht sie nicht.

3. Ihre Großen in ihrer Mitte
sind brüllende Löwen;
Ihre Richter Nachtwölfe,
[die *aufhören* (d. h. zu rauben erst) gegen Morgen].

4. Ihre Propheten sind unzuverlässig,
[Männer der Lüge];
Ihre Priester entweihen das Heilige,
vergewaltigen das Gesetz.

5. Jahve ist gerecht in ihrer Mitte,
er übt nicht Unrecht;
Morgen für Morgen macht er sein Rechttun
zu einem Licht, das niemals fehlt;
[Und *unbekannt ist ein Versehen*].
6. Ich habe Völker vertilgt,
zerstört sind ihre Zinnen;
Ich habe ihre Straßen verödet,
so daß niemand darauf wandelt;
Verheert sind ihre Städte,
so daß [niemand da ist,] niemand sie bewohnt.
7. Ich sprach: *sie wird* mich doch fürchten,
wird Zucht annehmen;
Und es wird nicht *aus ihren Augen* schwinden
alles, was ich ihr geboten habe.
Doch desto eifriger verschlimmerten sie
all ihr Tun.
8. Deshalb wartet mein, ist Jahves Spruch,
auf den Tag, da ich als *Zeuge* auftrete.
Denn mein Rechtspruch ist es, Völker zu sammeln,
Reiche zusammenzubringen,
Auszugießen über sie meinen Grimm,
alle Glut meines Zorns;
Denn im Feuer meines Eifers
soll verzehrt werden die ganze Erde.

4. Die Heilsverkündigung.
(3, 9—20)

9. Denn alsdann will ich den Völkern verleihen
eine reine Lippe,

Daß sie alle den Namen Jahves anrufen,
ihm dienen einmütiglich.
10. Jenseit der Ströme von Kusch
[da wo sie zerstreut sind?]
werden sie mir Speiseopfer bringen.
11. An jenem Tage wirst du nicht zu schanden
ob all deiner Taten,
womit du dich gegen mich vergingst;
Denn alsdann entferne ich aus deiner Mitte,
die stolz in dir frohlocken;
Und du wirst nicht mehr übermütig sein
auf meinem heiligen Berge.
12. Und ich werde übriglassen in deiner Mitte ein Volk,
fromm und demütig;
Und sie werden sich bergen im Namen Jahves,
13. der Rest Israels.
Sie werden nicht mehr Unrecht üben
und nicht mehr Lügen reden;
Und nicht soll sich finden in ihrem Mund
eine trügerische Zunge;
Vielmehr werden sie weiden und sich lagern,
von niemand aufgeschreckt.

14. Juble, Tochter Sion!
jauchze, Israel!
Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen,
Tochter Jerusalem!
15. Weggenommen hat Jahve deine *Widersacher,*
fortgefegt deine Feinde.
König [Israels] ist Jahve in deiner Mitte;
fürder sollst du nichts Schlimmes schauen.
16. An jenem Tage wird man zu Jerusalem sprechen:
fürchte dich nicht, Sion,
laß deine Hände nicht sinken.
17. Jahve, dein Gott, ist in deiner Mitte,
ein Held, der Rettung schafft.

Er freut sich über dich in Wonne,
erneuert dich in seiner Liebe;
Er frohlockt über dich in Jubel
18. *wie am festlichen Tag.*
Weggenommen habe ich von dir *die Klage,*
die Last auf *dir,* die Schmach.
19. [Sieh, ich will *dies* tun
um deinetwillen in jener Zeit;
Und ich rette das Hinkende,
und das Verstoßene sammle ich;
Und ich bringe sie zu Ehre
und Namen auf der ganzen Erde.
20. In jener Zeit werde ich euch heimführen,
und in *jener* Zeit *werde ich* euch sammeln;
Denn ich mache euch zum Ruhm und Preis
unter allen Völkern der Erde,
Wenn ich euer Geschick wende vor euren Augen,
spricht Jahve.]

3. Das Metrum[1].

Die neueren Forschungen über Rhythmus und Metrum in der hebräischen Poesie haben unbestreitbar manche Resultate erzielt, die dauernden Wert besitzen. Unter anderem verspricht die Metrik auch ein brauchbares Mittel der Textkritik zu werden. In vielen Fällen läßt sie sich dazu jetzt schon mit Erfolg verwenden. Untersucht man aber einen poetischen Text des Alten Testaments auf das Metrum hin, so gewahrt man doch auch mit jedem Schritt, wie unsicher der Boden an vielen Stellen noch ist. Deshalb erscheint es einstweilen sehr gewagt, auf metrische Beobachtungen hin allein den Text neu zu konstruieren. Dies dürfte doppelt bei prophetischen Texten zu beachten sein, weil man für die Prophetie ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach wohl nicht eine streng gebundene Kunstform, sondern größere Freiheit und Beweglichkeit in der

[1] E. Sievers, Studien zur hebräischen Metrik 490–493. V. Zapletal, De poësi Hebraeorum, Freiburg i. d. Schw. 1909.

Gestaltung der rhythmischen Rede wird beanspruchen müssen. Hier seien daher lediglich die Beobachtungen zusammengestellt, die sich unter dem Gesichtspunkt der Metrik an der Prophetie des Sophonias machen lassen, wie sich deren Text nach kritischer Beurteilung darstellt[1].

Der erste Teilabschnitt des ersten Kapitels, V. 2—7, besteht im allgemeinen aus fünfhebigen Versen (3 + 2); im einzelnen ist aber „die Abteilung wie überhaupt die Textkonstitution ziemlich unsicher“[2]. In V. 4a liest man besser sechs Hebungen (nach Sievers wohl nicht ursprünglich). Um das Metrum rein zu erhalten, wäre auch V. 3b vielleicht das zweite אסף und ebenso V. 4b מן-המקום הזה zu tilgen.

Die V. 8—10 sind, wenigstens im vorliegenden Text, aus vierhebigen Distichen von je zwei Hebungen (2 + 2) zusammengesetzt; nur der letzte Stichos von V. 10 enthält drei Hebungen. Durch größere Textänderungen ließe sich auch hier in V. 10 und 11 ein fünfhebiges Metrum (3 + 2) herstellen. Man müßte dazu in V. 10 die Einleitung entfernen (Marti), mit dem letzten Stichos des V. 10 den Beginn des V. 11 verbinden und zugleich in מן-המכתש וְיִלֲלָה (Marti) ändern; auch der Schluß des V. 11 wäre dann wohl nicht in der ursprünglichen Form erhalten (Marti).

Die V. 12 und 13 haben die Form: 5 (= 3 + 2) + 4 + 4.

V. 14 läßt sich in sechshebige Distichen (3 + 3) zerlegen, V. 15 in ein vierhebiges Distichon (2 + 2) und in ein sechshebiges Tristichon (2 + 2 + 2); letzteres ist auch das Metrum des V. 16.

V. 17 setzt sich aus einem sechshebigen Tristichon (2 + 2 + 2) oder, falls man כי ליהוה חטאו als störend streicht, aus einem vierhebigen (2 + 2) und einem fünfhebigen (3 + 2) Distichon zusammen.

In V. 18 endlich umschließen zwei vierhebige Distichen (2 + 2) ein sechshebiges Tristichon (2 + 2 + 2). Um das

[1] Siehe Übersetzung und Kommentar.

[2] Sievers a. a. O. 491.

letzte Distichon zu gewinnen, muß aber אַךְ-נִכְחֲלָה als steigernder Zusatz getilgt werden; auch empfiehlt es sich, V. 18 b עִבְרָתוֹ statt עֶבְרַת יְהוָה zu lesen.

Einheitlicher ist das Metrum im zweiten Kapitel. Hier bestehen die V. 1—3, wenn man in V. 3 a אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעָלוּ streicht, aus vierhebigen Distichen (2 + 2); nur V. 2 b wird besser als fünfhebiger Vers (3 + 2) gelesen.

Die Völkersprüche 4—15 sind mit Ausnahme der vierhebigen V. 12 (unvollständig) und 14 b (?) in fünfhebigen Distichen (3 + 2) abgefaßt. Dabei müssen freilich mehrfache Textänderungen vorgenommen werden. So ist V. 5 a דְּבַר-יְהוָה עֲלֵיכֶם als Zusatz auszuscheiden (Marti); in V. 5 b ist כְּנַעַן zu entfernen (Wellhausen) und אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים an den Schluß zu setzen (Nowack). In V. 7 würde sich, da das Metrum eine Korrektur notwendig macht, für בְּבָתֵּי אַשְׁקְלוֹן die von Marti vorgeschlagene Lesung בָּהֳרֻבוֹת עֶרֶב empfehlen; außerdem wären auch hier die beiden Stichen umzustellen (Nowack).

Das dritte Kapitel weist wieder ein abwechslungsreicheres Metrum auf. Es wird mit einem fünfhebigen Vers (3 + 2) eröffnet (V. 1) und bietet in den folgenden drei Versen (2—4) Distichen von je zwei Hebungen (2 + 2). Dieses Schema duldet aber nicht die aus andern Gründen nahe gelegte Tilgung von לֹא גָרְמוּ לִבְקֹר in V. 3 b und von אַנְשֵׁי בְגָדוֹת in V. 4 a.

V. 5 enthält ein fünfhebiges Distichon (3 + 2) und zwei Distichen aus je zwei Hebungen (2 + 2). Aus drei Distichen der letzteren Art setzt sich auch V. 6 zusammen.

Die V. 7—12 sind aus fünfhebigen Distichen (3 + 2) gebildet; nur V. 8 schließt mit einem Distichon aus je zwei Hebungen (2 + 2), und in V. 10 scheint durch die Glosse עָהֳרֵי בַת-פּוּצִי eine Hebung verdrängt zu sein; in V. 11 wäre vielleicht das Nebensätzchen אֲשֶׁר שָׂשְׂתָ בִּי zu tilgen.

V. 13, dessen Anfang zu V. 12 zu ziehen ist, und V. 14 lassen sich in vierhebige Verszeilen (2 + 2) zerlegen. Nur V. 13 c findet sich eine Schwierigkeit, die aber durch Tilgung von חֹמָה behoben werden könnte.

Die V. 15—18 sind wieder eine Reihe fünfhebiger Disticha (3 + 2), die aber mit V. 16 durch ein siebenhebiges Tristichon (3 + 2 + 2) unterbrochen wird. In V. 18 würde das Metrum die Tilgung von חרפה nahelegen.

V. 19 wird wohl in Distichen aus je zwei Hebungen (2 + 2) zu lesen sein. V. 20 endlich scheint nach zwei sechshebigen Distichen (3 + 3) mit einem fünfhebigen Distichon (3 + 2) zu schließen.

Ein künstliches Strophensystem glaubt D. H. Müller[1] nachweisen zu können. Im ersten Kapitel unterscheidet er nach der Ankündigung der Katastrophe (2 und 3) zwei Kolumnen (4—11 und 12—18) von drei siebenzeiligen (4—6, 7—9, 10—11) und drei sechszeiligen (12—13, 14—16, 17—18) Strophen. Diese Strophen sollen auch durch rein formelle Merkmale untereinander verflochten sein, indem derselbe Ausdruck oder Gedanke in mehreren Strophen an derselben Stelle wiederkehrt. Müller nennt das „Responsion“. So respondiert die erste mit der zweiten Kolumne in der ersten Strophe durch „Jerusalem“, in der zweiten Strophe durch den „Tag Jahves“ und in der dritten Strophe durch „Silber“ und „Gold“.

Das zweite Kapitel enthält nach Müller unter Ausscheidung von V. 2 zwei siebenzeilige (1—4 und 5—7) und zwei achtzeilige (8—10 und 11—14) Strophen. Dazu kommt noch, wie beim ersten Kapitel als Einleitung, eine vierzeilige Strophe als Schluß. Die Responsion ist hier noch kunstvoller. Es findet sich in der sechsten Zeile der zweiten und dritten Strophe der Ausdruck „Tag Jahves“, in der fünften Zeile der zweiten, dritten und vierten Strophe der Ausdruck oder Begriff „vernichten“ (in der dritten Strophe ist er bei Moab zu ergänzen), in der vierten Zeile der zweiten, dritten und vierten Strophe das Wort „Steppe“ oder „Wüste“; außerdem respondieren die zweite, dritte und vierte Strophe in der dritten Zeile durch „Überrest, weiden, lagern, Herde“ und endlich die erste, zweite und vierte Strophe in der zweiten Zeile

[1] Die Propheten I 118 ff.

durch „Askalon“ und „nächtigen“. Dabei sind stets die Zeilen von rückwärts zu zählen. Eine solche Responsion ist jedenfalls zu künstlich, als daß sie beabsichtigt sein könnte. Höchstens könnte man es als bemerkenswert verzeichnen, daß bei den von Müller konstruierten Strophen die dritte am Anfang und Ende die Lästerung Moabs erwähnt, daß in der sechsten Zeile der zweiten und vierten Strophe vom Lagern der Tiere die Rede ist und daß in der sechsten Zeile der ersten und zweiten Strophe „Askalon“ vorkommt.

Für das dritte Kapitel ist Müllers Strophengliederung noch weniger erfolgreich. Sie beschränkt sich auf die Feststellung, daß der erste Abschnitt (1—13) vier siebenzeilige Strophen und eine dreizeilige Strophe, der zweite Abschnitt (14—20) aber nur zwei siebenzeilige Strophen zeige. Müller ist deshalb geneigt, die V. 14—20 als strophische Angliederung zu betrachten, die „möglicherweise nicht von Zephanja herrührt“ [1].

4. Erklärung.

Erstes Kapitel.

1. Überschrift. Ähnliche chronologische Angaben finden sich Is 1, 1; Jer 1, 2 3; Am 1, 1; Os 1, 1; Mich 1, 1. Die Zeitbestimmung ist richtig [2], mag sie nun vom Verfasser stammen (Hitzig) oder nicht. Daß Josias auch nach dem Untergang des Nordreichs noch ausdrücklich König von Juda genannt ist, wird von Schwally und Marti zu Unrecht gegen ihre Ursprünglichkeit geltend gemacht; denn von einem Reiche Juda und einem König über Juda konnte man gewohnheitsmäßig auch noch reden, als der Gegensatz zum nördlichen Reich nicht mehr bestand (vgl. übrigens Jer 1, 2 3). Die Zurückführung des Stammbaums bis zum vierten Glied fällt allerdings auf; denn sonst reicht die Genealogie höchstens bis zum Großvater (z. B. Zach 1, 1; vgl. indes Bar 1, 1 LXX). Der

[1] Die Propheten I 124.

[2] Vgl. dagegen E. König (Einleitung in das Alte Testament, Bonn 1893, 352 f), der die Prophetie in das Jahrzehnt nach Josias Tod verlegt.

Grund liegt wohl in der Person des letzten Gliedes, Ezechias[1], womit wahrscheinlich der König desselben Namens (720 bis 685) gemeint ist (Kyrillos v. Al., Ibn Esra, Coccejus, Huet[2], Burk, Michaelis, Strauß, Bleek, Hitzig, Keil, Kuenen, Vigouroux, Kleinert, Wellhausen, Nowack, Marti, Beer, Driver, Hoonacker, Rothstein usw. gegen Ribera, Castro, Cornelius a Lapide, Calmet, Carpzov, Jahn, Umbreit, Rosenmüller, de Wette, Reinke, Schegg, Delitzsch, König, Orelli usw.). Schwally beanstandet, daß Ezechias nicht als König bezeichnet wird. Dies erklärt sich aber daraus, daß der Königstitel hernach bei Josias notwendig war, und berechtigt vielleicht zu dem Schlusse, daß die Tradition in die Zeit des Propheten selbst zurückgeht (Nowack), der die Genealogie bekannt war. Einen Sohn des Ezechias namens Amarja kennen wir sonst nicht. Die Angabe muß aber deshalb noch nicht unrichtig sein. Auch finden zwischen Ezechias und Josias (640—608) bzw. Sophonias immerhin drei bzw. vier Generationen Raum[3]. Den Namen Kuschî findet Hieronymus geheimnisvoll (videtur sonare mysterium); mit Äthiopien (Kusch) hat er sicher nichts zu tun.

1. Die Gerichtsdrohung.
1, 2—18.

1. Die V. 2—9 enthalten die Ankündigung des Gerichts, das über die Erde, über Mensch und Tier (2 3), besonders über Juda und Jerusalem wegen Götzendienstes (4 5), Indifferentismus (6) und Gewalttätigkeit (8 9) hereinbrechen soll. Der Prophet schaut eine umfassende Völkerkatastrophe, durch die Gott über die Nationen Gericht halten wird, um dann eine neue Zeit heraufzuführen. Sophonias will zunächst auf das Gericht hinweisen, das über Juda ergehen wird, in das aber auch die umliegenden Völker (Kap. 2) einbezogen werden sollen.

2. V. 2 und 3 können als Eingang der Rede betrachtet werden. אָסֹף אֶסֵּף sind infin. absol. mit verb. finit. und daher

[1] Syr. Ḥalḳjâ ist wohl verderbt (Sebök, Die syrische Übersetzung 63).
[2] Demonstratio evangelica, prop. IV, ed. Leipzig, 512.
[3] Vgl. Gray, The Royal Ancestry of Zephanja, Expos. Times VI, 2, 76 ff.

(vgl. LXX und V.) Formen desselben Stammes אסף = sammeln zusammenraffen und dadurch wegnehmen (V. congregans congregabo); LXX scheint an סוף = aufhören zu denken und אָסֹף für ein partic. pass. mit aramäischer oder intransitiver (בָּבֵד) Bildung zu halten. Der massorethische Text dagegen leitet nach Ausweis der Punktation die erste Form von אסף und die zweite von סוף her (auch Schegg, Keil und Orelli). Hitzig vermutet in אָסֹף inf. absol. von סוף mit vorgesetztem א (vgl. Jer 8, 13), Barth[1] und Knabenbauer einen alten inf. hiph. von סוף. In Wirklichkeit liegt infin. absol. kal vor, und statt אָסֹף ist אֵאָסֹף (Wellhausen, Stärk) oder, aus epigraphischen Gründen wohl richtiger, אֹסֵף (Hitzig, Nowack, Marti, Fagnani, Hoonacker, Orelli)[2] zu lesen, ein Imperfekt, das sonst allerdings nur 4mal (1 Sm 15, 6. 2 Sm 6, 1. Ps 104, 29. Mich 4, 6) vorkommt, während sich das regelmäßige אֵאֱסֹף 45mal findet. Giesebrecht liest אֹסֵף אֹסִיפֵם. כל fehlt bei LXX wohl absichtlich, vgl. V. 4. אדמה soll (Marti), weniger allgemein als ארץ, den kultivierten Erdboden, hier speziell Juda bezeichnen (Theodoros von Mopsueste, Kyrillos von Alexandrien, Ribera, Cornelius a Lapide, Knabenbauer). Allein gerade die Verbindung פני האדמה geht vorzugsweise auf die ganze Erde (vgl. Gn 6, 1 7; 7, 4). Nach der Vorstellung Sophonias' beschränkt sich das kommende Gericht nicht auf Juda, sondern greift auch auf die benachbarten Völker über (Calmet) und bringt eine allgemeine Umwälzung. Hierbei buchstäblich an die ganze Erde zu denken (Reinke, Schegg), ist nicht notwendig. נאם יהוה erklärt Marti neben der Überschrift דבר־יהוה und der Ankündigung des Auftretens Jahves in V. 7 für überflüssig und deshalb für interpoliert. Die Überschrift rührt aber wohl erst vom Sammler her; auch ist es nicht so sicher, daß V. 7 ursprünglich vor V. 2 stand (Marti und Fagnani, s. u.). Mit V. 2 wird aber Jahve bereits redend eingeführt; das wird gerade durch den fraglichen Ausdruck angedeutet.

[1] Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen (1889—1891) § 49 b; vgl. dagegen Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 113 w A.

[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 68 g 72 aa.

3. Statt אָסַף, das Fagnani und Stärk streichen, ist auch hier beidemal אֹסֵף zu vokalisieren (so V.: congregans, wenn auch unrichtig als Partizip gefaßt). Es werden nunmehr zur näheren Ausführung des כל in V. 2 und zur Andeutung der Allgemeinheit des Gerichtes die Lebewesen der drei Reiche, der Erde (Menschen und Tiere), der Luft (Vögel) und des Wassers (Fische) aufgezählt. דגי הים dürfte deshalb keineswegs Einschub nach Os 4, 3 (vgl. Ez 38, 19 20) sein. Ebensowenig liegt ein widerspruchsvoller Gedanke vor, weil die Fische nicht von der Erde weggerafft werden können und weil ihnen nicht einmal die Sündflut etwas anhaben konnte (Marti). Solch prosaische Genauigkeit dürfen wir von einer poetischen Schilderung nicht verlangen. Aus dem gleichen Grund braucht man auch nicht für die Vertilgung der Vögel an Gewitter, und für die Vernichtung der Fische an Heuschreckenschwärme zu denken, die im Wasser den Tod finden und dasselbe durch Fäulnis vergiften (Reinke, ähnlich Hoonacker: infection causée par le carnage). Der Prophet will nur ausdrücken, daß um der menschlichen Bosheit willen alle Geschöpfe zu Grunde gehen sollen, und daß so das bevorstehende Gericht an Furchtbarkeit der Sündflut nahe komme (vgl. Gn 6, 7). Der Rest des Verses wird spätere Interpolation sein (Schwally, Wellhausen, Sievers, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk, Rothstein); denn er wiederholt nur 3a und erwähnt in auffallender Weise neben den „Menschen“ noch ausdrücklich die „Gottlosen“. Der Interpolator wollte lediglich den Grund des allgemeinen Gerichtes genauer angeben. Zudem bietet והמכשלות große Schwierigkeiten. מִכְשֹׁלָה kommt nur Is 3, 6 vor als Ausdruck für das zusammengebrochene Staatswesen. Wohl deshalb übersetzt V. hier: ruinae (ähnlich Hitzig, Halévy und Orelli, welch letzterer [wankende Häuser] an Erdbeben als Form des Gerichtes denkt). Aber wozu sollte ein Trümmerhaufen noch weggerafft werden? Syr., Chald., Symmachos (nach Hieronymus), Luther, Ewald, Umbreit, de Wette, Reinke, Keil, Knabenbauer, Beck und Driver nehmen מכשלה im Sinn von מִכְשׁוֹל „Ärgernis“ (vgl. Mt 13, 41) und verstehen darunter zumeist die Götzen-

bilder; Wellhausen und Fagnani lesen geradezu הַמְּכִשֹּׁלִים. Das folgende את־ scheint übrigens anzudeuten, daß wir hinter והמכשלות ein Verbum zu suchen haben. Jedenfalls haben LXX (καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς, die ed. quinta: καὶ ἡ ἀσθένεια σὺν τοῖς ἀσεβέσιν) und Theodotion (bei Hieronymus: et infirmabuntur impii), wenn nicht freie Übersetzung vorliegt, ein solches gelesen, vielleicht part. hoph. הַמְּכִשָּׁלִים (vgl. Jer 18, 23), nach Schwally und Bachmann וְיִכָּשְׁלוּ, nach Reinke eine Hiphilform der dem aram. *kᵉšal* und arab. *kasala* (schwach sein, Hiph. zu Fall bringen) entsprechenden Wurzel כשל. Auf Grund von LXX schlagen Schwally und Hoonacker als wahrscheinlich ursprüngliche Lesung וְכִשַּׁלְתִּי vor (woraus durch Dittographie des vorausgehenden הים die massorethische Lesart entstanden sein soll), Oort und Rothstein וְהִכְשַׁלְתִּי oder nach Marti und Stärk besser וְהִשְׁמַדְתִּי. Bachmann liest וְיִמָּחוּ שִׁמּוֹת הָרְשָׁעִים (und weggewischt sollen werden die Namen der Ungerechten), wobei את durch das folgende את־האדם in den Text gekommen wäre. Für letzteres hat LXX τοὺς ἀνόμους, was weniger innergriechische Verderbnis (Schwally) aus ἀνθρώπους (Vollers ανους = ἀνθρώπους) als sinngemäße Übersetzung sein wird und wohl auch die Auslassung von כל in V. 2 veranlaßt haben mag.

Die V. 4—6 rügen die in Jerusalem und Juda herrschenden religiösen Mißstände: Götzendienst, Synkretismus und Indifferentismus.

4. Das „Ausstrecken" der Hand entspricht unserem „Aufziehen" zum Schlag (Hieronymus: extensio quippe manus gestum percutientis ostendit; vgl. Is 5, 25; 9, 11; 14, 27 f und Chald.: Und ich werde erheben den Schlag meiner Macht gegen die Leute Judas). כל soll nach Marti überflüssig und sekundär sein. Auch מן המקום הזה betrachtet Marti unter Hinweis auf Jer 7, 3 als Glosse (ebenso Sievers und Fagnani) aus einer Zeit, in welcher der Kultus bereits vollständig in Jerusalem konzentriert war, weil der Ausdruck gegen 4a verstoße, wo nicht der heiligen Stätte, sondern Juda und Jerusalem das Gericht angedroht wird. Jer 7, 3 bedeutet aber der Ausdruck das ganze Land (vgl. Jer 7, 7). Übrigens meint

Stärk, die Worte könnten schon deshalb recht gut ursprünglich sein, weil „tatsächlich in Jerusalem die superstitiöse Reaktion unter Manasse kulminierte". Näher läge eine Streichung vielleicht des Metrums wegen. שׁאר הבעל ist viel beanstandet, weil es die Reform Josias' und die Verdrängung des Baalsdienstes, wenigstens zum größten Teil, vorauszusetzen scheint. Da LXX τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ hat, schließt man vielfach auf שׁם הבעל als ursprünglichen Text (Schwally, Sievers [?], Marti, Stärk, Rothstein), zumal sich ähnliche Wendungen auch Os 2, 19 und Zach 13, 2 finden. Allein die Übersetzung der LXX wird wohl durch das folgende שׁם הכמרים veranlaßt sein (Reinke, Bachmann, Hoonacker, während nach Wellhausen umgekehrt das folgende את־שׁם als Variante zum vorausgehenden את־שׁאר anzusehen wäre); zudem setzt es als Vorlage שְׁבוֹת (nicht, wie Schwally einfließen läßt, שְׁמוֹת), aber nicht שׁם voraus. Der Pl. τὰ ὀνόματα paßt aber wieder nicht zum Sing. τῆς Βάαλ (s. auch Hoonacker), sondern ließe τῶν Βααλίμ erwarten, was allerdings Hieronymus als LXX-Text bezeugt, was auch Theodoretos (Lukianos) liest, und was Os 2, 19 und Zach 13, 2 (M und LXX) tatsächlich steht. Deshalb dürfte שְׁבוֹת — τὰ ὀνόματα eine epigraphisch leicht erklärbare Verlesung des ursprünglichen שׁאר (auch V.: reliquias Baal) sein; denn eine Verwechslung von שׁאר und שׁם ist epigraphisch unwahrscheinlich und kommt sonst nicht vor. Inhaltlich erklären mehrere Exegeten את־שׁאר = „bis auf den (letzten) Rest", d. h. vollständig (Ribera, Cornelius a Lapide, Calmet, Ewald, Umbreit, Hävernick, Reinke, Schegg, Knabenbauer, Orelli, Wellhausen, Davidson, Nowack, Marti, Driver, Hoonacker). Nowack nennt als Parallele שׁארית Am 1, 8; aber gerade dort bedeutet שׁארית den „letzten Rest", der von einer vorausgehenden Ausrottung (711) noch zurückblieb. Ähnliches gilt von Orellis Hinweis auf Am 9, 12 und von Hoonackers Bezugnahme auf Am 4, 2 und Is 14, 22; an letzterer Stelle insbesondere stehen שׁאר und שׁם nebeneinander wie Soph 1, 4. Die Worte את־שׁאר הבעל dürften also tatsächlich in die Zeit nach der Reform unter Josias führen. כְּמָר entspricht wahr-

scheinlich dem assyrischen *kâmiru* der Tell-el-Amarnabriefe und ist alte kanaanäisch-aramäische Bezeichnung des Priesters; vgl. כמרא in der aramäischen Inschrift von Teimâ aus dem 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr.[1] und das syrische gewöhnliche *kâmrâ*. Im Alten Testament findet sich das Wort noch Os 10, 5 und 2 Kg 23, 5 und bezeichnet den Götzenpriester. Mit LXX und Syr. dürfte übrigens את-שם הכמרים zu lesen sein. Statt עם הכהנים erwartet man את הכהנים. Zudem hat der Ausdruck keinen rechten Sinn. Versteht man darunter Jahvepriester (Hitzig-Steiner, Beck, Orelli), so stört dies den Parallelismus und den Zusammenhang mit dem Folgenden (Schwally, Davidson, Marti); sind Götzenpriester gemeint, so ist das Wort überflüssig. Wahrscheinlich ist es erklärende Glosse für das ungewöhnlichere כמרים. In der hexaplarischen LXX-Rezension fehlt der Ausdruck (Aquila τῶν τεμενιτῶν, Symmachos τῶν βεβήλων). Möglicherweise hat LXX bloß את שׁם הכהנים gelesen (s. auch Fagnani), da sie 2 Kg 23, 5 καὶ τὸ ὄνομα τῶν χωμαρίμ hat. Bachmann meint, ein Überarbeiter habe sich daran gestoßen, daß die Baalspriester כהנים genannt würden, und habe die verbessernde Randnote עם הכמרים angebracht; diese sei dann irrtümlich in den Text gekommen; Hoonacker möchte die Schwierigkeit dadurch lösen, daß er עם nicht mit „avec", sondern mit „parmi" übersetzt (vgl. Is 28, 11. 2 Sm 13, 23). Hiernach würde der Prophet eine Reinigung des Priesterstandes in Aussicht stellen.

5. Der erste Teilvers verurteilt den nicht etwa zoroastrischen (Ewald und Reinke), sondern babylonischen Gestirndienst, der als Folge der politischen Beziehungen zu Assyrien ins Land gekommen war (vgl. 2 Kg 21, 3 5; 23, 5 12), die Verehrung des Himmelsheeres, d. h. der Sterne und Stern-

[1] Nöldeke, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884, 815; vgl. G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, Nr 64 65 69 98; Baudissin, Geschichte des alttestamentl. Priestertums, Leipzig 1889, 223 270; Sachau in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXV (1881) 743.

bilder (vgl. Dt 4, 19; 17, 3. 2 Kg 17, 16. Is 19, 15; 32, 29. Jer 8, 2. Job 31, 26—28), speziell die Betätigung dieses Kultes auf den Dächern als dem hierzu besonders geeigneten Ort (vgl. 2 Kg 23, 12. Jer 19, 13). Im zweiten Vers ist das erste הנשבעים als sinnstörend zu streichen (Hitzig, Schwally, Sievers, Nowack, Marti, Fagnani, Hoonacker, Rothstein; Wellhausen tilgt המשתחוים); es ist Glosse, die ursprünglich für das zweite והנשבעים die Tilgung des ו anzeigen wollte. Diese Streichung des ו ist deshalb notwendig, weil הנשבעים nur nähere Bestimmung zum vorausgehenden המשתחוים ist, und weil sonst ein Strafgericht über die Verehrer Jahves angekündigt würde; denn ו würde streng zwischen Jahveverehrern und Milkomanbetern scheiden (Hitzig, Wellhausen, Nowack). Das würde nicht damit harmonieren, daß offensichtlich gerade jener Synkretismus gerügt werden soll, der die Verehrung Jahves und Milkoms mit- und nebeneinander duldet (vgl. 1 Kg 18, 21). יהוה in der Rede Gottes selbst fällt auf; allein solche unvermerkte Übergänge finden sich auch sonst, besonders bei Sophonias, so daß es nicht notwendig ist, mit Nestle (s. bei Cheyne), Marti und Stärk in לְיֶרַח (vgl. Dt 17, 3. Jer 8, 2. Job 31, 26) zu ändern, zumal dadurch der getadelte synkretistische Zug aus dem Text verschwände; außerdem korrespondieren יהוה und מלכם zueinander. בְּמַלְכָּם (LXX: κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, Hieronymus, Reinke) gibt keinen rechten Sinn; man müßte denn in מלכּ mit Kyrillos von Alexandrien (Sonne), Keil, Schegg (Baal), Ewald (vgl. Am 5, 26), Beck, Davidson (phönik. Milk), Halévy (Stadtgott) und Orelli (bei ihrem Melech) eine Gottesbezeichnung erblicken (vgl. Kopt.: bei Moloch, dem König). Bachmann möchte deshalb auf Grund der äthiopischen Version vorschlagen ואת־הנשבעים בשם יהוה מלכם לְמַרְמָה (die im Namen Jahves, ihres Königs, falsch schwören). Lagrange[1] denkt an מֹלֶךְ, da nach Field codd. 62, 86 und 147 der LXX Μολόχ bieten. Milkom passe zudem nicht in die Situation, da hier von den Ammonitern nicht die Rede sei.

[1] Études[2] 100 A. 1.

Letzteres ist aber zur Erklärung des gerügten Synkretismus durchaus nicht notwendig. Deshalb dürfte nach codd. 22, 36 und 51 (d. h. Lukianos) der LXX (Μελχόμ), Syr., V. (vgl. auch Chald.: die schwören im Namen Jahves, sich abwendend, und schwören im Namen ihrer Bilder), Theodoros, Theodoretos und den meisten Exegeten בְּמַלְכָּם zu vokalisieren sein; vgl. 1 Kg 11, 5 33. 2 Kg 23, 13. Jer 49, 1 3. Am 1, 15, wo Milkom als Gott der Ammoniter erwähnt wird. Über solche Vermengung der verschiedensten Kulte klagen die Propheten vielfach (vgl. Jer 7, 30. Ez 8, 7—18; 23, 39). Hier wird getadelt, daß Jahveanbeter bei Milkom schwören. Das Schwören bei einem Gott drückt aber die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft seiner Verehrer aus (vgl. Dt 6, 13; 10, 20. Is 48, 1. Jer 4, 2; 5, 7; 12, 16. Am 8, 14 usw.).

V. 6 soll nach Marti (s. auch Fagnani) prosaische Interpolation sein, welche neben die götzendienerischen Juden (6a) die Heiden stelle und damit den Jahvetag zum Weltgericht umdeute. Der Prophet wendet sich aber hier gegen den Indifferentismus innerhalb Judas selbst (Hitzig, Knabenbauer, Driver, Stärk). Das Metrum ist freilich nicht einwandfrei; vielleicht ist ואת־הנסוגים מאחרי יהוה zu streichen. Sievers hält ולא־דרשׁוּ für we-Glosse zum vorausgehenden לא־בקשׁוּ, und Stärk schlägt, um einen glatten Siebener (3 : 4) zu erhalten, vor, entweder ואשר zu streichen oder יהוה שלא בקשׁו zu lesen.

7. Das göttliche Strafgericht steht nahe bevor. Sophonias vergleicht dasselbe einem großen Schlachtopferfest. Dasselbe Bild treffen wir Is 25, 6; 34, 6. Jer 46, 10 und Ez 39, 17. Die Worte הס מפני יהוה fordern zu ehrfurchtsvoller Stille auf, die dem Menschen bei der Opferhandlung ziemt (vgl. Hab 2, 20. Zach 2, 17). Wahrscheinlich wurde das Opfer regelmäßig mit diesem Ruf eingeleitet (Schwally); er entspricht dem römischen favete linguis[1] und dem griechischen εὐφημεῖτε (= schweiget in Andacht). הס ist Interjektion (st!), von der erst ein Verbum הסה = schweigen abgeleitet ist (vgl. im

[1] Vgl. Horatius, Odae III, 1, 2; Vergilius, Aeneis 5, 71.

Arabischen die onomatopöischen Stämme *hassa* „leise mit sich reden", *hashasat* „die heimliche Rede"); LXX (εὐλαβεῖσθε) und Syr. (דחלו) haben jedenfalls an חסה = „sich bergen" gedacht und חָסוּ gelesen. אדני ist vielleicht nicht ursprünglich (Sievers, Fagnani); es sträubt sich auch gegen das Metrum. Stärk streicht den ganzen Satz כי קרוב יום יהוה und das darauf folgende יהוה. Statt זבח scheint LXX (τὴν θυσίαν αὐτοῦ) זִבְחוֹ zur Vorlage gehabt zu haben. Das Opfer ist bereits zugerüstet; auch die Opfergäste, die das Mahl verzehren sollen (vgl. 1 Sm 9, 13 22), sind schon geweiht, durch vorbereitende Riten, wie Waschungen, gereinigt (Hoonacker, vgl. 1 Sm 16, 5), d. h. zum Dienste Jahves ausgesondert, zum Opfer geladen. Diese Opfergäste sind aber nicht etwa wie Ez 39, 17 ff Vögel und Raubtiere, auch nicht die Israeliten, als ob hier die geladenen Gäste mit dem Schlachtopfer identisch wären[1], sondern die Feinde, welche das Opfer, nämlich Juda bzw. die im folgenden aufgezählten Übeltäter, verzehren sollen (vgl. Is 13, 3. Jer 10, 25; 22, 7). Der ganze Vers läßt sich in Reminiszenzen aus andern Prophetenstellen zerlegen: Still vor dem Herrn Jahve (vgl. Hab 2, 20); denn nahe ist der Tag Jahves (Joel 1, 15. Abd 15 u. ö.); denn zubereitet hat Jahve ein Opferschlachten (vgl. Is 34, 6) und seine Gäste geweiht (vgl. Is 13, 3). Wörtliche Übereinstimmung liegt aber nicht vor; deshalb allein schon ist eine sekundäre Zusammenstellung des Verses ausgeschlossen. Der Vers scheint allerdings den Zusammenhang zu stören. Dies zeigt sich neben dem Übergang von der dritten zur ersten Person auch darin, daß der Zusammenhang in V. 8 durch die Phrase והיה ביום זבח יהוה künstlich hergestellt ist. Marti und Fagnani setzen daher den Vers an den Anfang vor V. 2. Hiernach würde er das Nahen Jahves ankündigen, der mit V. 2 selbst redend auftritt; auch würde והכרתי in V. 4 treffend durch ופקדתי in V. 8 fortgesetzt. Notwendig dürfte indes diese Umstellung, so ver-

[1] So H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 136 f.

lockend sie auch ist, nicht sein. Die (hinzugefügte) Einleitung zu V. 8 besagt nur, daß ein Späterer zwischen dem Vorausgehenden und Folgenden einen Riß empfand. Der Vers kann auch ganz gut eine Zwischenbemerkung sein, ein emphatischer Hinweis auf das Folgende. Noch besser aber schließt der Gedanke, daß Jahve sich anschickt, ein großes Opfermahl zu bereiten, die vorausgehende Drohung wirkungsvoll ab (Stärk).

Die V. 8 und 9 zählen nach der vorausgehenden allgemeinen Ankündigung des göttlichen Gerichtes und der allgemeinen Begründung desselben durch den Hinweis auf die religiösen Mißstände jene auf, die diesem Gericht ganz besonders verfallen sind.

8. Das Gottesgericht soll vor allem den Hofstaat, die königliche Familie und die luxuriöse vornehme Welt treffen. והיה ביום זבח יהוה ist sekundär (s. V. 7), will sich auch nicht recht in das Metrum fügen. Vielleicht ist die Phrase aus V. 10 entlehnt. Statt בני המלך hat LXX בית המלך gelesen. Verschreibungen von בני und בית kommen öfter vor, z. B. Gn 45, 11. Is 17, 17; 18, 5. Ez 2, 3. Os 1, 7; da aber בית in V. 9 wieder steht, wenn auch in anderem Sinn, so dürfte in der Vorlage der LXX eine dadurch veranlaßte Verschreibung anzunehmen, in V. 8 aber בני ursprünglich sein. Inhaltlich ist das übrigens belanglos; denn auch בני המלך umfaßt im weiteren Sinn alle Glieder des Königshauses. Die Söhne Josias', Joahas und Joakim, kommen wohl ihrer Jugend wegen nicht in Betracht; ersterer war beim Tode des Königs 23, letzterer 25 Jahre alt (2 Kg 23, 31 36). Delitzsch hat freilich gerade aus dieser Stelle auf die spätere Entstehung der Prophetie geschlossen. Es ist aber doch unwahrscheinlich, daß Sophonias erst in den letzten Jahren Josias'[1] aufgetreten sein sollte. Auffallen muß, daß der Prophet mit seiner Rüge vor der Person des Königs Halt macht. Offenbar mißt er ihm keine Mitschuld an dem weltlichen und irreligiösen Treiben seiner Umgebung bei, und dies jedenfalls nicht, weil der

[1] So auch Schulz, Kommentar über den Propheten Zephanja, Hannover 1892, 6 f.

König noch zu jung (Wellhausen, Marti, Hoonacker u. a.; siehe oben S. 18 f), sondern, wie schon Theodoretos angibt, eben weil er fromm war. Sophonias tadelt am Königshof vor allem Begünstigung ausländischer Sitten und damit verbundene Mißachtung nationalen Wesens. Gegen solches Liebäugeln mit ausländischer Kultur eifert schon Is 2, 6—8; vgl. später 1 Makk 1, 11—15. Zur ausländischen Kleidung (Hieronymus, Theodoretos) vgl. Dt 22, 11, wo es den Israeliten verboten wird, שַׁעַטְנֵז (nach Knobel[1] aus Kopt. *sašt* = Gewebe und *nous* = falsch; auch LXX: κίβδηλος)-Kleider zu tragen, „die aus zweierlei Fäden, aus Wolle und Flachs, zusammengewirkt sind" (vgl. Lv 19, 19). Der Zweck dieses Verbots war jedenfalls die Erhaltung nationaler Eigenart; hier soll aber zweifellos auch der Luxus mitgetroffen werden (vgl. Is 3, 16—24. Mt 11, 8). Deshalb möchte Schegg hier eher einen Hinweis auch auf die Frauen sehen. An anderes, etwa an Gewänder, welche die Götzendiener bei ihren Kultushandlungen trugen (Chald., Raschi), an geraubte Kleider oder an Verwechslung von Männer- und Frauenkleidung (Theodoros; vgl. Dt 22, 5) oder an den Gebrauch profaner Gewandung von seiten der Priester beim Vollzug ihrer Funktionen (Kyrillos von Alexandrien) ist wohl nicht zu denken. הרולג in V. 9 könnte darauf führen, hier הַלְּבֻשִׁים statt הלבשים zu lesen (Nowack, der das schließende ם für Dittographie ansieht; Fagnani); eine Nötigung dazu liegt aber nicht vor.

V. 9 rügt am Treiben der Hofgesellschaft Aberglauben und Bedrückung. Dunkel ist das „Hüpfen über die Schwelle". Syr. (חטופא ובזוזא violenti et raptores ist erklärende Übersetzung) und mehrere Exegeten (Rosenmüller, Ewald, Umbreit, Strauß, Keil, Reuß, Orelli) verstehen den Ausdruck vom heimlichen oder plötzlichen oder mutwilligen (Hieronymus, Schegg, Beck) Eindringen in die Häuser, um fremdes Gut zu rauben oder zu stehlen, Reinke vom Bergen des Raubes im eigenen Hause; Driver denkt an eine von Ausländern ge-

[1] Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, Leipzig 1861.

bildete Leibwache des Königs; Hoonacker glaubt, der Prophet wolle die Höflinge treffen, die am Tor zum Königspalast oder am Eingang zu den Wohnungen der Großen überhaupt an jenen Erpressung übten, die kamen, ihre Anliegen vorzubringen oder sich eine Gunst zu erbitten (ces courtisans sont appelés avec mépris „ceux qui sautent, ou qui trottent sur le seuil" pour marquer l'empressement intéressé avec lequel ils s'acquittent de leur office). All das hätte der Prophet gewiß deutlicher gesagt. Jedenfalls darf man auch nicht an die Tempelschwelle (Hieronymus, Theodoros, Ribera, Cornelius a Lapide, Calmet, Schegg, Knabenbauer) denken. Am besten dürfte eine dem Ausland entlehnte abergläubische Sitte[1] anzunehmen sein, die allerdings mit Kultusstätten zusammenhängen mag; vgl. 1 Sm 5, 5, woran schon Chald. und Hieronymus erinnern; auch Is 57, 8. Hitzig weist auf eine angeblich persische Sitte hin, der zufolge man nicht auf die Schwelle des königlichen Palastes trat. Auch P. Kleinert[2] hält den Gebrauch für ein von Osten übernommenes Hofzeremoniell. Als freilich entfernte Parallele sei auch erwähnt, was von Kong-fu-tsze im chinesischen Lun-yü Kap. 10 berichtet wird: „Wenn er das Palasttor betrat, krümmte er seinen Körper, als könne er nicht hindurch; er blieb nicht in der Mitte des Tores stehen, und wenn er hindurchging, berührte er nicht die Schwelle."[3] Jedenfalls läßt sich vielerorts eine gewisse Scheu vor der Schwelle des Heiligtums oder auch des Hauses beobachten, die ihren Grund wohl in der Furcht vor Dämonen hat, die dort lauern sollen. Möglicherweise hängt das mit Totenopfern zusammen bzw. damit, daß man mitunter Tote unter dem Hause, vielleicht unter der Schwelle begrub[4]. Bachmann versucht, weil von der Be-

[1] Vgl. Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins 1899, 10.

[2] Die Profeten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905, 150.

[3] Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, Leipzig 1902, 22.

[4] Bauopfer, Menschenopfer gelegentlich der Aufführung eines Gebäudes (vgl. Jos 6, 26; 1 Kg 16, 34) sind für Palästina durch die neuesten Ausgrabungen als sicher festgestellt. Vgl. Smith-Stübe, Die Religion

obachtung einer solchen Gewohnheit in Judäa sonst nichts bekannt ist, eine doppelte Korrektur. Einmal meint er, für דולג sei vielleicht רוגל zu lesen, wenngleich die Bedeutung „gehen“ sonst für dieses Verbum nicht nachweisbar sei. Danach wäre der Sinn des Satzes: Jeder, der angesichts des Strafgerichts gleichsam in großen Sätzen über die Schwelle hüpfend sein Haus verläßt, wird von der Rache Jahves ereilt. Aber warum? möchte man da fragen. Deshalb bietet Bachmann, ausgehend von LXX: ἐκδικήσω ἐμφανῶς (V. arroganter), wofür er als Vorlage גלה (Cappellus, Schleußner und Vollers: בלג, Schuurmans Stekhoven: דגל) vermutet, als weitere Lesung: על־כל־הַגֹּלֶה עַל־הַמִּפְתָּן = „und ich will heimsuchen jeden, der als Verbannter verlassen muß die (häusliche) Schwelle“. מעל־המפתן stünde dabei für das sonst übliche מעל־האדמה (vgl. 2 Kg 17, 23. Jer 52, 27). Die Änderung ist aber zu gewaltsam. כל vor הדלג fehlt in LXX[1]. בית אדוניהם, worin אדוניהם singularisch zu fassen ist (vgl. 1 Sm 26, 16. 2 Sm 2, 5[2]; V., Syr. hat בית מרניהון), wäre nach LXX (τὸν οἶκον κυρίου θεοῦ αὐτῶν) das Haus Jahves, der Tempel; es ist aber jedenfalls das Haus des Königs gemeint, das infolge des Treibens der Hofkreise voll Unrecht und Trug ist. Durch die Gegenüberstellung der beiden Vershälften wird der Widerspruch zwischen der ängstlichen Sorgfalt in der Beobachtung

der Semiten, Freiburg 1899, 123 f; Palestine Exploration Fund 1904, 17 (Macalister über die Ausgrabungen in Gezer); Sellin, Tell Ta'annek, Wien 1904, 33 ff; Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins 1905, 11 (Tell-el-Mutesellim); 1907, 71 (Jericho); Peters, Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos (Theologie und Glaube I [1909] 21 ff). Solche Bauopfer waren auch anderswo üblich, z. B. bei den Inkas in Südamerika (vgl. Helmolt, Weltgeschichte I 300). In Palästina wurden mehrfach eingemauerte Leichen gerade unter der Türschwelle gefunden (vgl. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, 197). Ein Tieropfer „im Tore des Palastes“ kannte man auch in Babylonien (Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903, 39 260), ebenso das noch heute bei Christen und Mohammedanern des Orients übliche Bestreichen der Türpfosten mit Blut (Curtiß a. a. O. 210 ff), wozu Ex 12, 7 13 22 zu vergleichen ist.

[1] Steht aber Compl., Ald., codd. III XII 22 23 26.

[2] Siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 124g.

abergläubischer, ausländischer Gebräuche und der Leichtigkeit hervorgehoben, mit der man sich über die heiligen Gebote des Rechts hinwegsetzt (Marti). Es ist deshalb nicht notwendig, mit Schwally, Nowack und Fagnani umzustellen: 8^a 9^b 9^a 8^b. Nowack betont mit Verweisung auf Is 3, 14 und Ps 35, 6 7, die vorliegende Ordnung der Teilverse lasse die Strafandrohung gegen die Beamten und die Mitglieder des Königshauses unmotiviert, während die Begünstiger ausländischen Wesens als gewalttätig charakterisiert seien. Die Ausstellungen des Propheten können aber auch allgemein gegen die Spitzen der Gesellschaft überhaupt sich richten.

Mit V. 10 beginnt der zweite Abschnitt des Kapitels, der die Schrecknisse des kommenden Gerichtes schildert. Die V. 10—12 deuten das Geschick an, welches das feindliche Heer als Werkzeug Jahves der erstürmten Stadt bereiten soll. V. 13 leitet zum letzten Teil hinüber, der dem unbußfertigen Volke ausführlich nochmals die Nähe und Unabwendbarkeit des göttlichen Zornestags vor Augen führt.

10. והיה ביום ההוא נאם־יהוה mit Marti und Fagnani für sekundär zu erklären, ist nicht notwendig. In der Folge schildert der Vers das Eindringen des Feindes in die Stadt. Die feindlichen Scharen rücken durch das Fischtor[1] ein, das sich nach Neh 3, 3; 12, 39. 2 Chr 33, 14 im Norden (so Hieronymus, Strauß, Schwally, Marti, Hoonacker; nach Ackermann, Ewald, Hitzig, Reinke, Schegg, Beck u. a. im Osten oder Nordosten) befand, wo allein die Stadt einem feindlichen Heere zugänglich war. Durch dieses Tor führte die Straße in das Tyropöontal hinab, wo die Neustadt oder Vorstadt lag (vgl. 2 Kg 22, 14. Neh 11, 9; Flavius Josephus, Ant. 15, 11, 5: ἄλλη πόλις). משנה (LXX: ἀπὸ τῆς δευτέρας, V.: secunda sc. porta, ebenso Hieronymus, Syr. בן אחרנא ab altera sc. porta, Chald. nach der Antwerpener Polyglotte עיבלא, nach

[1] LXX: πόλης ἀποκεντούντων (cod. 86 ἀπὸ πύλης ἐχθυατῆς, vgl. 2 Chr 33, 14). setzt הדגים statt הדגים voraus. Der Übersetzer besaß offenbar keine Kenntnis der Örtlichkeit und deutete daher, wie schon Hieronymus gefühlt hat, den Namen eschatologisch.

der Londoner Polyglotte und nach dem Reuchlianus מן עופא a [porta] avis)[1] ist, wie aus LXX ἐν τῷ Μασένα (2 Kg 22, 14) und ἐν τῇ Μασάνει (2 Chr 34, 22) erhellt, Name dieses Stadtteils. Nach Nowack wäre der später auf dem Hügel Akra erbaute Stadtteil gemeint. שֶׁבֶר ist eigentlich = „Brechen, Zusammenbruch, Untergang". LXX: συντριμμός, Hieronymus: contritio, Syr.: חברא, Chald.: חבירא deuten es wohl mit Rücksicht auf den Parallelismus als „Klage über den Untergang" (vgl. auch Is 15, 5); man kommt aber auch mit der näherliegenden Bedeutung „Getöse, Lärm" (Hoonacker) zurecht; dieses Getöse, durch die allgemeine Zerstörung verursacht, ist in den niedrig gelegenen Stadtteilen von den Höhen her zu vernehmen. Unter den „Hügeln" (Kyrillos von Alexandrien: Sion) werden wir die Höhen der nördlichen Quartiere zu verstehen haben; Schwally vermutet auch darunter einen eigenen Stadtteil.

11. In die Nähe der „Neustadt" wird wohl auch der als מכתש bezeichnete Stadtteil zu verlegen sein, dessen Name „Mörser" in der Mulde des Tyropöontales seine Erklärung fände[2]; so Flavius Josephus[3], Ribera, Cornelius a Lapide, Schegg, Keil (der den Namen proleptisch als Andeutung des Schicksals dieses Quartieres erklärt, wie schon Hieronymus und Theodoros auf Grund von LXX: κατακεκομμένην [Theodoros und cod. 86 ἐν τῷ βάθει, Kopt.: die ihr wohnt unter denen, welche gestürzt sind], was übrigens הַמְּכֻתֶּשֶׁת voraussetzt), Knabenbauer und Orelli, letzterer wegen des geräuschvollen Treibens, das wohl in diesem industriellen Viertel herrschte. Chald. versteht darunter das Kidrontal (ebenso Hitzig), das aber nicht zur Stadt gehörte; Hieronymus das „Siloe"-Tal. Mit Marti, entsprechend dem Vorausgehenden, וַיֶּלֶל מִן־הַמכתש zu lesen, ist nicht notwendig. דמה bedeutet nicht bloß „vertilgen", sondern auch „still sein, sich beruhigen" (z. B. Jer 14, 17. Is 6, 5; 15, 1. Os 10, 7. Klgl 3, 49), daher V.: conticuit; LXX dachte mit ὡμοιώθη an דמה = ähnlich, gleich sein. Marti

[1] Vgl. Cornill, Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 1887, 200.
[2] Guthe, Bibelwörterbuch (1903) 305.
[3] Bell. Iud. 5, 4, 1.

glaubt, daß 11 b (s. auch Fagnani) schwerlich zum alten Bestand der Prophetie gehöre, weil Sophonias seinen Zeitgenossen nicht zu sagen brauchte, wer diese Stadtteile bewohne, und weil es ungewiß bleibe, ob man כנען als Eigenname (Kanaanäer) oder appellativ = Krämervolk zu fassen habe, wie der parallele Ausdruck „Geldwäger" = Handelsleute vermuten läßt[1]. Auch Fagnani streicht כסף . . . כי als nicht ursprünglich. Es ist aber nicht einzusehen, warum der Prophet die Bewohner dieses Viertels, hauptsächlich wohl phönikische Handelsleute (vgl. Is 23, 8. Ez 16, 29. Os 12, 8. Zach 11, 7 11; 14, 21. Job 40, 30. Spr 31, 24)[2], nicht nennen dürfte. Sophonias will damit ausdrücken, daß alle irdischen Schätze vor der strafenden Hand Jahves nicht zu schützen vermögen. Wenn aber sogar diese reichen Händler dem Untergang geweiht sind (Theodoros), so mögen die übrigen Bewohner der Stadt erst recht erkennen, was ihnen bevorsteht.

12. Die Worte והיה בעת ההיא sind jedenfalls eingefügt, um eine Vermittlung für den Übergang zur ersten Person zu gewinnen. Wahrscheinlich ist infolgedessen statt אחפש richtig וְאֶחְפֹּשׂ zu lesen. Syr. hat nach ההיא noch die Worte אמר מריא eingefügt (auch Kopt.). LXX hat μετὰ λύχνου, was בְּנֵר voraussetzt, das auch besser sein dürfte. Auf Grund dieses Satzes wird der Prophet Sophonias künstlerisch gewöhnlich mit einer Laterne in der linken Hand dargestellt[3]. In Wirklichkeit spricht allerdings Jahve, der Jerusalem gleichsam wie die dunklen Räume eines orientalischen Hauses (vgl. Lk 15, 8) mit einem Licht (Hitzig: nach verborgenen Schätzen) durch-

[1] כשׁל wird meist intransitiv = „beladen" gefaßt (Ewald, Hitzig, Reinke, Schegg, Keil, Beck, Orelli, Schwally, Hoonacker); es wird aber wohl transitiv zu nehmen sein = „abwägend, zählend". Hieronymus (V.: involuti argento) scheint an שלל „beschatten, umhüllen" gedacht zu haben (umschanzt von Geld als Schutzmittel).

[2] Pedro de Figueiro meint, es seien lediglich die Israeliten so genannt „propter morum similitudinem et imitationem"; ähnlich Beck und schon Kyrillos v. Alex. mit Berufung auf Dn 13, 56 (LXX), vgl. auch Rupert von Deutz.

[3] Schwally, vgl. J. E. Stadler, Heiligenlexikon, Augsburg 1857 ff.

suchen will, damit niemand dem Verderben entrinne. Die Bewohner Jerusalems sind durch ihr Genügen an irdischen Reichtümern sittlich faul geworden. Wie der Wein auf der Hefe, wenn er nicht abgezogen wird, gerinnt (vgl. zum Bilde Jer 48, 11 12), so wurden sie in ihrem bequemen Wohlleben gegen Jahves sittliche Forderungen taub und gleichgültig, bis sie sich schließlich in die Überzeugung hineinredeten, daß Jahve sich auch um sie ebensowenig kümmere wie sie um ihn, daß es eine Vorsehung, die Gutes und Schlimmes zuteile, überhaupt nicht gebe (vgl. Ps 10, 4; 14, 2). Früher vermessen auf Jahves Schutz bauend (vgl. Mich 2, 7; 3, 11), urteilen sie jetzt über Jahve, wie die gläubigen Israeliten von den heidnischen Götzen dachten (vgl. Is 41, 23. Jer 10, 5). Statt האנשים schlägt Nowack[1] הַשַּׁאֲנַנִּים = „ruhig, sorglos“ vor unter Hinweis auf Is 37, 29. Jer 48, 11. Am 6, 1. Von diesen Parallelen kann eigentlich nur Jer 48, 11 in Frage kommen, weil nur dort sich dasselbe Bild findet. Die Änderung ist aber nicht notwendig. הקפאים besagt, daß die Bewohner Jerusalems nicht bloß in sorgloser Ruhe ohne jedes höhere Interesse dahinlebten, sondern, daß sie sogar noch dicker geworden sind, d. h. in ihrer bösen Gesinnung verhärtet und verstockt wurden. Statt עַל־שְׁמָרֶיהָם hat LXX (ἐπὶ τὰ φυλάγματα αὐτῶν, was Theodoretos, und schon vor ihm Theodoros, erklärt als τὰ νόμιμα . . . ἃ φυλάττειν ὁ νόμος παρεκελεύσατο; ähnlich Kyrillos von Alexandrien, der vor allem die priesterlichen Satzungen darunter versteht) עַל־שִׁמְרֵיהֶם gelesen, Syr. (רשיטין לנטורהון = qui parvipendunt custodem suum) dagegen שָׁמְרָם.

13. Der Reichtum, welcher die Bewohner der Stadt zu ihrer gottwidrigen Gesinnung verleitete, soll zu Grunde gehen. All ihren Besitz, Geld und Gut, sollen sie alsbald verlieren. Wenn sie auch Häuser bauen und Weingärten anlegen, als ob sie auf dauerndes, ungestörtes Wohlergehen hoffen könnten, so sagt ihnen der Prophet, daß sie in diesen Häusern nicht

[1] In Kittels Biblia Hebraica.

mehr wohnen, und daß sie den Ertrag ihrer Weinberge nicht mehr genießen sollen. Es ist durchaus nicht notwendig, den Vers als Glosse zu erklären (Schwally, Nowack, Marti, Fagnani), weil bei der Nähe des Gerichtstages keine Zeit mehr bleibe, um Häuser zu bauen und Weingärten zu pflanzen. Gerade durch die Betonung des Bauens ohne Wohnungsgenuß, des Pflanzens ohne Ernte wird die drohende Nähe des Gerichtstages erst recht hervorgehoben. Auch weil der Vers nur die Worte einer öfter ausgesprochenen Drohung (vgl. Lv 26, 31. Dt 28, 30 39. Is 65, 21 22. Ez 28, 26. Am 5, 11. Mich 6, 15) wiederholt, braucht er noch nicht sekundär zu sein. Im Gegenteil, gerade deshalb kann er wohl auch hier stehen. Und selbst wenn Teile des Verses wirklich älteren Schriftstellern entnommen sein sollten (vielleicht 13 b aus Am 5, 11), braucht die Echtheit noch nicht darangegeben zu werden (s. auch Hoonacker). Schwally, der als Parallelstellen, aus denen der Vers entstanden sein könnte, neben Is 65, 21 22 und Ez 28, 26 noch 2 Kg 19, 29 und Is 37, 30 namhaft macht, findet es besonders befremdlich, daß zweimal unmittelbar hintereinander von Häusern die Rede ist. Ausschlaggebend kann auch das nicht sein. LXX ἐν αὐτοῖς hinter ישבו (κατοικήσουσιν) ist wie Syr. בהון Zusatz des Übersetzers.

Die V. 14—18 handeln von der Nähe (14) und den Schrecken (15—18) des großen Gerichtstages.

14. Statt יום־יהוה einfach יומי zu setzen (Marti, Fagnani), würde sich allerdings durch V. 17 empfehlen; allein es kann auch eine Bemerkung des Propheten vorliegen. ומהר ist jedenfalls in יִמְמַהֵר (vgl. Gn 41, 32) zu verbessern (Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein); das anlautende מ des Stammes hat wohl den Wegfall des Präfixes מְ verursacht[1]. Statt קול verbessern (gegen Schwally und Hoonacker) Nowack, Marti und Fagnani קרוב. מר dürfte mit dem Artikel zu versehen sein (Marti, Fagnani), dessen Fehlen im jetzigen Text sich graphisch leicht durch das vorausgehende יהוה erklärt. Nach Schwally und Hoonacker

[1] Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 52 s.

wäre מר Prädikat zum Vorhergehenden; der massorethische Text faßt es als Adverb zum folgenden צרח (vgl. Is 33, 7); zur attributiven Fassung vgl. Am 8, 10. Hieronymus (tribulabitur) dachte an צרר, LXX (σκληρὰ τέτακται, Kopt. zieht τέτακται zum Folgenden) las צָרָה שָׁם (vgl. צרה V. 15!), גבור dagegen zog sie vielleicht zum folgenden Vers; Syr. hat für מר צרח שם גבור die Übertragung מריר וקשא ועשין (amara et dura et fortis sc. vox diei Domini), was vielleicht (Reinke) מָרִירִי וָקָשֶׁה וגבור voraussetzt. Schwierigkeiten bereitet auch שׁם; denn die örtliche Beziehung (Driver) will sich nicht recht mit V. 16 reimen. Entweder wird man die Partikel zeitlich fassen (Wellhausen, Nowack, Hoonacker; vgl. Job 35, 12. Spr 8, 27) oder zu Martis Korrektur גַּם greifen müssen. Bachmanns Vorschlag: קָרוֹב הַיּוֹם הַנּוֹרָא מְאֹד וַיהוה יִתֵּן קוֹלוֹ אֶל־עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט (vgl. Joel 4, 12 16) statt קרוב ומהר מאד קול יום יהוה מר und שָׁמָּה גִּבּוֹרָיו (wohin er hinabführt seine Helden), sowie die Verbesserung von 14b durch Grätz in קול יהוה יצרח כגבור berücksichtigen den gegebenen Konsonantenbestand, mit dem wir zu rechnen haben, doch zu wenig.

V. 15 schildert die Schrecknisse des Gerichtstages in Ausdrücken, die sich an andere Prophetenstellen anlehnen und die auch im Kirchenhymnus „Dies irae dies illa“ sowie im Libera des Totenoffiziums (Dies illa dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde) widerklingen. Zu „Tag der Angst und Bedrängnis“ vgl. Is 30, 6; Job 15, 24; Spr 1, 27; שׁאה ומשׁואה (LXX denkt mit ἀωρία = שׁאה [Comp., Ald., codd. 42, 68 ταλαιπωρίας, Aq. συμφορᾶς καὶ ἄτης cod. 86], wie das folgende ἀφανισμοῦ zeigt, an den Stamm ὁράω; Theodoros erklärt ἀωρία vom frühen Tod im jugendlichen Alter) findet sich ebenso verbunden Job 30, 3; 38, 27; die beiden letzten Stichen treffen wir wörtlich Joel 2, 2 (vgl. Am 5, 18 20) wieder; חשׁך ואפלה steht Ex 10, 22 und יום ענן וערפל Dt 4, 11; 5, 22; Ez 34, 12; Ps 86, 2[1]. Weniger die synonymen Wortpaare als die

[1] Zur Form עֲרָפֶל vgl. Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen § 116b; Schwally findet die Vokalisation עֲרָפֶל befremdlich, da die Analogie von בַּרְזֶל, אַרְאֶל (Is 33, 7) auf עֲרָבֶל weise, was auch durch syr. 'arphĕlâ als ursprüngliche Bildung dargetan werde.

Wiederkehr zweier ganzen Stichen bei Joel 2, 2 legen den Gedanken an Entlehnung (wahrscheinlich durch Joel) nahe, da sie nicht so leicht wie erstere aus der lebenden Sprache genommen sein können. Es ist aber doch zu erwägen, daß wir vielleicht einen schon stehend gewordenen Passus aus der prophetischen Schilderung des Jahvetages vor uns haben. Fagnani stellt 15 a b d e c.

16. Den Gerichtstag soll ein feindliches Heer heraufführen; deshalb die Ausdrücke „Trompeten und Kriegslärm“ (vgl. Am 2, 2). Zu עלי־הערים הבצרות vgl. Is 2, 15; statt הערים lesen einige codd. und Bibl. Amstel. 1639 הֶהָרִים.

17. Statt והצרתי hat Syr. ואלץ (et coget). Der Tag Jahves wird solches Entsetzen über die Menschen bringen, daß sie wie blind herumtaumeln und sich nicht zu helfen wissen (vgl. Dt 28, 28 29; Is 59, 10; Nah 3, 11; Job 12, 25). In diesem Zustand fallen sie mühelos dem Feinde in die Hände, der Jahves Gericht vollstrecken soll und kein Leben schont (vgl. Ps 79, 3). Nicht einmal eine Totenklage wird man ihnen halten; ihre Leiber sollen unbestattet bleiben (Theodoros und Theodoretos, vgl. Jer 16, 4); ihr Blut wird hingeschüttet wie Staub, für so wertlos wird es erachtet (vgl. 2 Kg 13, 7; Is 49, 23). Der Satz „weil sie wider Jahve gesündigt haben“ scheint verdächtig. Einmal würde man „wider mich“ erwarten, und weiterhin ist die Angabe des Grundes für das hereinbrechende Verderben, der Hinweis auf die Sünde gegen Jahve, nach dem Vorausgehenden (besonders V. 12) nicht mehr notwendig (Marti, Fagnani). Für שָׁפַךְ las LXX (ἐκχεεῖ) שְׁפָךְ. Besondere Schwierigkeiten bietet לְחָמָם; das zeigen schon die vielen Übersetzungsversuche (LXX: τὰς σάρκας αὐτῶν, ebenso Reinke, Keil, Halévy, Driver, Orelli; V.: corpora, ebenso Chald.: נבלתהון cadavera eorum, Hoonacker; Ewald: Saft; Wellhausen: ihr Mark; Nowack: Schätze; Beck: was sie gegessen). Grätz verbessert deshalb in חֵילָם (vgl. V. 13); Schwally nimmt Verderbnis aus לחתי, von לחח, an, einem zum Adjektiv לח gehörigen Substantiv, dessen Bedeutung „Saft“ durch Nm 6, 3; Ez 17, 24; 21, 3 gewährleistet sei; auch Nowack, Marti und Rothstein

halten Verderbnis aus לֶחֶם „ihr Saft“ (vgl. Dt 34, 7 und ähnlich vielleicht Jer 11, 19 לַחֲמוֹ = לֶחוֹ) für wahrscheinlich. Bachmann proponiert gar die Lesung: מַיִם בַּגְּמַלִּים (וְ)לָחֲ(וּ) (vgl. Gn 47, 13) „sie werden Wasser lecken wie die Kamele“, was die außerordentliche Erschöpfung der Besiegten veranschaulichen soll. Ein solcher Satz gäbe aber doch keinen rechten Sinn und wäre gegenüber dem vorausgehenden Stichos inhaltlich wohl auch zu schwach. Am nächsten liegt es auf Grund von LXX (τὰς σάρκας) und des arabischen *laḥm* immer noch, für לחמם die Bedeutung „Fleisch“ anzunehmen. Das dem Arabischen entsprechende hebräische לחם bedeutet allerdings „Brot“; aber für לחום Job 20, 23 kommt man doch mit der Übersetzung „Speise“ zurecht[1]. Da auch das aramäische לְחֵם „Speise“ bedeuten kann, wäre vielleicht der Schluß auf „Speise“ als Grundbedeutung des Stammes nicht ganz abzuweisen[2] und die Differenzierung im Arabischen (Fleisch) und Hebräischen (Brot) erklärlich gemacht. Dann könnte aber auch לחום, das ganz dem arabischen pl. fract. *luḥûm* entspricht (Hitzig), „Fleisch“ bedeuten. Sicher ist es aber schon deshalb nicht, weil es immerhin bedenklich erscheinen mag, die allgemeinere Bedeutung für die ursprünglichere anzusehen. Delitzsch[3] bestreitet es, daß לחומו Job 20, 23 „sein Fleisch“ heiße, und empfiehlt die Übersetzung „seine Eingeweide“. Das würde auch hier gut passen, doch ist die Etymologie völlig unsicher[4].

18. Gegen die vorliegende Textgestalt des Verses erheben sich mehrere Bedenken. Fagnani liest עברתי und קנאתי

---

[1] Houtsma (Zeitschr. für atl Wissenschaft XXII [1902] 329—331) versteht unter לחום Job 20, 23 den Windstoß, der die Wolken auseinanderreißt und den Regen sich ergießen läßt. Mit Soph 1, 17 habe diese Stelle nichts zu tun.

[2] Nach Fleischer ist die Grundbedeutung des Stammes לחם „dicht sein“. Das Substantiv bezeichnet dann die feste Speise im Gegensatz zur Milch.

[3] Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum alten Testament, Leipzig 1886, 193.

[4] Vgl. Nöldeke, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XL (1886) 721.

und setzt כי vor ביום ein. Der Satz ובאשׁ קנאתו תאכל כל־הארץ könnte auch ein aus 3, 8 genommener Zusatz sein (Marti). Statt אף (nach Keil und Orelli = nichts als) = „gewiß“ ist mit LXX (Symmach. μετὰ ἐπείξεως, ebenso cod. 86 μετὰ ἐπήξεως = את) und Syr. wohl אף zu lesen (Wellhausen, Nowack, Marti, Halévy, Driver) und statt נבהלה vielleicht בֶּהָלָה (vgl. Is 65, 23; Ps 78, 33; 104, 29); Sievers hält die beiden Worte übrigens für eine steigernde Glosse. יעשׂה in אֶעֱשֶׂה umzukorrigieren (Marti), ist ebensowenig notwendig wie die Korrektur עברתי und קנאתי; zur Konstruktion mit את vgl. Jer 5, 18. Zum Zornestag vgl. Offb 6, 17; zu „Feuer seines Eifers“ vgl. Hebr 10, 27. Marti findet den 18b für die Unmöglichkeit einer Rettung (18a) angegebenen Grund sonderbar. Aber der Gedanke, daß eine Rettung durch Gold und Silber, d. h. durch Loskauf, nicht möglich sei, weil überhaupt niemand dem Verderben entrinnen soll, ist doch nicht so auffällig. 18a enthält allerdings einen allgemeinen Gedanken, der auch sonst vorkommt, z. B. Is 13, 17; Jer 4, 30; Ez 7, 19[1], als Erinnerung an den Skythenzug aber gut erklärbar ist. Auch 18b braucht nicht nach Is 10, 23 gebildet zu sein, und die Worte כל־ישׁבי הארץ müssen, selbst wenn sie sich nicht lediglich als hyperbolischer Ausdruck auf Juda allein (Driver, weil von V. 4 an nur mehr von Juda gehandelt wird), sondern allgemein auf die Erde (Keil, Wellhausen, Nowack, Davidson) beziehen, deshalb noch nicht auf eine Überarbeitung hinweisen (vgl. V. 2).

2. Die Bußmahnung.
2, 1 bis 3, 8.

Zweites Kapitel.

Die Stimmung in diesem Kapitel ist eine andere als im ersten. Letzteres kennt nur den drohenden Untergang; hier aber ergeht der Ruf zur Buße, der mit der Hoffnung auf die mögliche Rettung wenigstens der Frommen (1—3) lockt. Da-

[1] In LXX findet sich diese Stelle bei Ez nicht, was Hieronymus ausdrücklich bestätigt (s. Field zu Ez 7, 19). Sie unterbricht auch den Zusammenhang und ist vielleicht aus Soph 1, 18 geflossen (Cornill).

gegen kündet der Prophet dem Lande der Philister (4—7), Moabiter und Ammoniter (8—10), den Kuschiten (12) und besonders dem Todfeind Assur (13—15) Unheil und Vernichtung. In das Erbe der Philister, Moabiter und Ammoniter soll das neue Israel eintreten (7 und 11).

Trotzdem kann man nicht von einem derartigen Widerspruch zwischen dem Gedankengehalt des ersten und zweiten Kapitels reden, daß man letzteres dem Propheten Sophonias absprechen müßte. Der Bußruf im zweiten Kapitel ist wohl ein allgemeiner; er läßt aber doch erkennen, daß er wenigstens in seiner Allgemeinheit erfolglos ist und tatsächlich nur die Rettung eines kleinen Kreises von Frommen bewirken will. Diese Aussicht auf die Rettung der Gutgesinnten braucht aber durch die Gerichtsdrohung des ersten Kapitels nicht völlig ausgeschlossen zu sein. Es ist von vornherein nicht anzunehmen, daß Sophonias nur ein einziges Mal vor das Volk getreten sei, um ihm Jahves Botschaft zu künden. Er wird wiederholt den göttlichen Drang in sich gefühlt haben, an seine Zeitgenossen ein Gotteswort zu richten, das aber nicht jedesmal in gleicher Weise auch denselben Kreisen gelten mußte. Der Einblick in das große religiöse und sittliche Verderben der Zeit löst in Sophonias die Gerichtsdrohung aus, die er in allgemeinen Ausdrücken als Ankündigung einer sogar über die Grenzen der Nation hinausgreifenden Heimsuchung faßt, die er aber ganz besonders gegen bestimmte, in erster Linie für den Niedergang verantwortliche Gesellschaftsklassen schleudert. Der Prophet hat aber nicht bloß die Aufgabe, zu drohen und den Abtrünnigen und Bösen Unheil anzusagen; er soll auch trösten, die Getreuen Jahves aufrechthalten und besonders jene, die noch einer Besserung fähig sind, warnen und, wo möglich, auf den rechten Weg leiten. Diesen gegenüber wird sein Wort, Jahves Offenbarung, anders lauten als für die Verstockten, und diese Seite der prophetischen Wirksamkeit des Sophonias erkennen wir in der Bußmahnung 2, 1—3, 8.

Die V. 1—3 enthalten eine Aufforderung zur Umkehr (1), solange es noch Zeit ist (2); der demütige Anschluß an Jahve

sichert vielleicht ein Bestehen am Zornestag (3). Stärk bezieht die Anrede der beiden ersten Verse nicht auf Juda und Jerusalem, sondern auf den Kreis der Frommen (3), weil die wuchtigen Anklagen, die Sophonias im ersten und dritten Kapitel erhebt, es unwahrscheinlich machen, daß er seinen Zeitgenossen auch Rettung durch Buße verkündet habe. Es ist aber nicht notwendig, den Kreis der angeredeten Personen so eng zu fassen. Richtig ist, daß diese Worte des Propheten auf die Unbußfertigen und Verstockten, die einer Besserung unfähig sind, nicht gehen. Sie können aber den Zweck haben, die Lauen, die noch nicht vollkommen gleichgültig geworden oder im Bösen verhärtet sind, aufzurütteln und zu entschiedener Abkehr vom Bösen zu bestimmen. Den Unbußfertigen gilt Jahves schreckliche Drohung, den Lauen und Unentschiedenen winkt die Hoffnung, wenn sie sich bessern und den Guten zugesellen, den Frommen endlich wird Jahves gnädige Verheißung.

1. Alle Übersetzungen kommen darin überein, daß der Vers eine Mahnung zur Einkehr ausspricht. Ein bestimmter Sinn läßt sich aber nicht angeben, weil auch eine genaue Übersetzung unmöglich ist. Gewöhnlich faßt man die zwei Verbformen an der Spitze als Kal und Hithpo'el (zusammengestellt wie Is 29, 9. Hab 1, 5) eines von קַשׁ (Stroh) denominierten Zeitwortes. Eine denominative Poelbildung von קַשׁ kommt tatsächlich vor und bedeutet „Stroh (Ex 5, 7 12) oder Holz (Nm 15, 32 f. 1 Kg 17, 10 12) zusammenlesen"; vgl. arab. *ḳaššа* = sammeln. Daran dachten wohl auch die alten Übersetzungen: LXX: συνάχθητε καὶ συνδέθητε (was Theodoros erläutert: συνελθόντες κοινὰς τὰς δεήσεις τῷ θεῷ προσαγάγετε, und Theodoretos: συνδέθητε . . . τοῖς τῆς μεταμελείας φαρμάκοις τε καὶ ἐπιδέσμοις); Symmach. συλλέγητε, σύνετε cod. 86 (Field dafür σύνιτε); V.: convenite, congregamini (nach des Hieronymus Erklärung: convenite et congregamini sive colligamini, id est estote vobis . . . caritatis vinculo copulati); Syr. אתכנשו ואתאסרו (colligite vos ipsos et accingimini), ähnlich Schegg (sich zu gemeinsamer Zuflucht versammeln), Orelli („drücket euch zu-

sammen und ducket euch", damit das über alle dahinfahrende Gericht euch nicht treffe) und D. H. Müller („sammelt euch und haltet euch bereit"). Danach übersetzt man auch: „Sammelt euch und bleibt gesammelt, d. h. geht in euch" (Rückert, Umbreit, Reinke, Keil, Beck usw.); aber der Bedeutungswandel vom physischen zum geistigen Sammeln, besonders im Sinn von „in sich gehen", ist nicht nachweisbar. Fürst vergleicht das arab. *ḳašša* „reinigen" (purgate vosmetipsos et debinc purgate alios). Hitzig (-Steiner) denkt an Verwandtschaft von קשׁשׁ mit קָשָׁה = schwierig sein: „Nehmt euch fest zusammen und werdet fest." Diese Übersetzung läßt aber keinen rechten Sinn erkennen. Maurer und Kleinert erinnern an ein Verbum קוּשׁ = arab. *ḳawisa* „gebeugt sein". Eine solche Wurzel קוּשׁ findet sich aber sonst nicht im Hebräischen, und die Übersetzung: „Beugt euch und bleibt gebeugt" spricht auch nicht sehr an. Hoonacker stipuliert eine Wurzel קוּשׁ oder קִישׁ, bringt sie mit arab. *ḳâśa*(i) = „messen, regeln" (davon *ḳijâśî* = der Regel entsprechend, regelmäßig) in Verbindung und übersetzt: Conformez-vous à la règle et soyez réguliers. Bei dieser Sachlage hat man es auch mit Korrekturen versucht. So schlagen Budde, Cheyne, Grätz, Driver, Nowack und Fagnani vor: הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וּבוֹשׁוּ = „schämt euch und seid beschämt" (vgl. dagegen Marti). Cheyne proponiert auch noch: וְהִשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה כּוּשִׁים וְחוֹגוּ לוֹ קֵנִזִּים = „Werft euch nieder vor Jahve, Kuschiten, und feiert ihm, Kenisiter (im südlichen Palästina)." Das ist zu gewaltsam und inhaltlich hier auch nicht am Platz. Halévy vermutet: הִתְאוֹשְׁשׁוּ וְחִישׁוּ réfléchissez (Is 46, 8) et dépêchez-vous. Bachmann beginnt das Kapitel: תִּתְקוֹשָׁשׁוּ קָשׁ [אַל] = „zeigt euch nicht so verstockt". Auch diese Korrektur entbehrt der Berechtigung, wenngleich der Sinn verständlich wäre. Vielleicht hat doch Ewald den rechten Weg gezeigt. Er verweist auf aram. קָשִׁישׁ „dürr, alt" und übersetzt: „Erbleicht und bleicht." Das gibt allerdings keinen rechten Sinn; aber sollte man nicht, ausgehend von der Grundbedeutung „trocken, dürr", an das etymologisch vollkommen entsprechende arab. *ḳaśśa* und

aram. *ḳaš* „alt werden“ und an unserer Stelle weiterhin an „vernünftig werden“ denken? Dann könnte man übersetzen: „Nehmet Vernunft an und seid vernünftig“ (vgl. de Wette: Prüft euch, ja prüfet!). Auch הגוי לא נכסף ist möglicherweise verderbt. Die gewöhnliche Übertragung: „Volk, das nicht erblaßt“ (Ewald), „keine Scham kennt“, oder „Volk ohne Scham“ (vgl. Jer 3, 3), ist lediglich durch das Aramäische nahe gelegt (vgl. Targ. zu Ps 35, 4; 69, 7); gewöhnlich bedeutet das Niphal von כסף (נכסף soll hier nach Keil nicht Partizip, sondern, weil der Artikel fehlt, Perfekt in Pausa und deshalb als Relativsatz zu fassen sein) „sich nach etwas sehnen“, z. B. Gn 31, 30 (Halévy auf Grund dieser Stelle: indolent, indifférent); Ps 84, 2; vgl. V.: gens non amabilis (die Niphalform passiv genommen; Hieronymus: non desiderata a Deo, d. h. quae amore Dei indigna es). Auch mehrere Exegeten (Haymo, Rosenmüller, Strauß, Schwally, D. H. Müller u. a.) halten an dieser Bedeutung fest. Dabei fehlt aber eine Angabe über das Ziel (etwa לוֹ) der Sehnsucht: „Du Volk, nach dem man sich sehnt“; dagegen Beck: sehnsuchtslos, d. h. satt. LXX: ἀπαίδευτον (vgl. Syr. דלא ידא indisciplinabilis) hat (nach Reinke לא נֶחְמָם, nach Vollers לא נכסל mit ס für ש) wohl לא נִכְסָר (Marti, Hoonacker) gelesen. Bachmann liest in Verbindung mit V. 2: בְּלֹכֶת חֹק הַגּוֹי לֹא בְכֶסֶף (יִצָּר) „Du Volk, das nicht durch Geld hat verhindern können das Herankommen der Frist“ usw.

2. לֹדֶת חֹק, von Syr. ganz übergangen, übersetzt man im Zusammenhang gewöhnlich: „Bevor der Beschluß gebiert“, nämlich seine Vollstreckung — „wie Spreu fährt vorüber der Tag — ehe über euch kommt“ usw. (so Rückert, Ewald, de Wette, Ackermann, Hitzig, Reinke, Keil, Knabenbauer, Beck, Orelli). Das gibt aber keinen Sinn und verstoßt gegen die Grammatik, die einen Infinitiv nach בטרם sonst nicht kennt. Auch חק ohne Artikel ist mehr als auffällig; ebenso fehlt bei לדת ein Objekt. Das Richtige hat wohl LXX: πρὶν ἐπὶ σὲ ἐλθεῖν ὀργὰς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον gelesen (Wellhausen, Müller, Rothstein), nämlich (nicht לֹדֶתְכֶם, wie Reinke, oder בטרם לדת חקכם בְּטֶרֶם יָצוּ(ת) חֻקְּכֶם = priusquam eveniat finis vester, tamquam

floris transeuntis, wie Hoonacker meint, sondern) לֹא תֶחֱרוּ (Schwally findet die Korrektur תחרו oder היותכם zu matt und meint: „vielleicht תנדפו?“), was sich epigraphisch leicht erklärt. Die doppelte Negation (Fagnani korrigiert בטרם תֶּחֱרוּ) ist Ausdruck der Verstärkung [1]. Für כמץ hat LXX unrichtig כְּנֵץ (nach Ackermann und Knabenbauer צִיץ כְּמוֹ, nach Halévy כְּצִיץ) gelesen. Statt עָבַר ist jedenfalls mit LXX und V. עֶבְרָה zu vokalisieren (Grätz, Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein); כמץ עבר ist ein stehender Ausdruck, vgl. Is 29, 5; zum Bilde überhaupt vgl. Is 17, 13. Os 13, 3. Ps 1, 4; 35, 5. Job 21, 18. Hoonacker schlägt vor: בטרם לא תֶחֱקֹם כְּמוֹץ עֶבְרָה avant que ne vous pulvérise, comme de la menue paille, la colère. יום ist mit LXX zu streichen; Wellhausen und Müller halten es für wahrscheinliche Korrektur von הֲרוֹן 2 b. Halévy vermutet aber als ursprünglichen Text: בְּטֶרֶם לֹא תֶחֱרוּ כְּמוֹץ עֹבְרִים (vgl. M und LXX zu Is 23, 2) avant que vous ne soyez pareils à la poussière foulée par les passants. Marti betrachtet 2 b c als Randglosse zu 2 a (s. auch Fagnani), und zwar 2 b in unrichtiger und 2 c in richtiger Gestalt. Tatsächlich fehlt der Teilvers in codd. Kennic. 6, codd. de Rossi pr. 8 und in der arabischen Übersetzung; auch die syrische Hexapla hat nur 2 b mit יום חרון vor und versieht 2 c mit asteriscus. Ein Teilvers ist freilich überflüssig (2 c) und wohl aus dem andern entstanden (Budde, Wellhausen, Hoonacker); aber zu 2 a ist der Satz: „Bevor hereinbricht über euch der Tag des Zornes Jahves“ wohl inhaltliche Glosse oder eine synonyme Parallele, die jedoch deshalb nicht erst später dazu gesetzt zu sein braucht. Statt אֶת יהוה mit Marti אֲשֶׁר zu lesen, ist nicht notwendig. Der Übergang von der Anrede zur Beschreibung ist gut Hebräisch, vgl. Is 5, 8 [2].

V. 3 wendet sich an die Frommen, die Jahve mit Gebet und Opfer suchen (vgl. 2 Sm 12, 16. Os 5, 6). Dieser Vers soll keine Fortsetzung, sondern eine Ausdeutung von V. 1 und 2 a sein (Nowack, Marti, Fagnani), da er im Gegensatz

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik § 152 y.

[2] Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 116 x.

zu 2a die Möglichkeit der Rettung erkennen lasse; בקשׁו besonders deute an, daß er wie 1, 6 Einschub sei und an das allgemeine Gericht erinnere, das die Frommen verschone. Besser wird man sagen, V. 3 sei nicht Ausdeutung, sondern nähere Erklärung zu 1 und 2a; denn die Möglichkeit der Rettung klingt auch V. 1 und 2 durch, so unklar der Text ist. Übrigens führt der Vers auch die Gedankenentwicklung weiter; er wendet sich von jenen, deren sittlich-religiöse Umkehr und Rettung noch möglich erscheint, zu den Getreuen Jahves, die als der Same des zukünftigen Israel Gottes Gesetz erfüllen und die in ihrem Wandel und in ihrem Streben nach Gerechtigkeit bestärkt werden sollen. Zu בקשׁו vgl. Am 5, 6 und Is 55, 6. Auch daß כל־ענוי הארץ, wofür A. B. Ehrlich und Fagnani כל־עַמּוּ הארץ lesen möchten, notwendig in die nachexilische Zeit verweise, ist nicht so ausgemacht (siehe oben S. 32 f). Zum Relativsatz אשׁר משׁפטו פעלו inmitten von Imperativen vgl. Lv 2, 8; 13, 52 57; LXX hat sich daran gestoßen und das Verbum mit Weglassung des Relativums und unter Angleichung an בקשׁו als Imperativ gefaßt (κρίμα ἐργάζεσθε = משׁפט פעלו). Ferner würde LXX: καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά וַעֲנוּהוּ oder וַעֲנוּהָ (Hoonacker עֲנוּ האלה, האלה aus folgendem אולי entstanden?) für עֲנָוָה voraussetzen.

Mit V. 4 beginnt eine Reihe von Sprüchen gegen fremde Völker, um V. 1 und 2 zu begründen. Jene Exegeten, welche in dem Feind, der nach Sophonias das Gericht Jahves heraufführt, die Skythen vermuten, sehen in diesen Völkersprüchen, besonders im Drohwort gegen das Philisterland, den Hinweis auf das herannahende Gericht, dessen Vollstrecker schon fast vor den Toren Jerusalems stünden. Die Skythen rücken auf der gewohnten Heerstraße am Meer von Norden nach Süden vor und verwüsten bereits die Philisterstädte. Das wird dem Propheten zum Anlaß, seinen Volksgenossen die Unheilsbotschaft zuzurufen, daß auch sie bald wie Spreu auseinanderstieben werden. Als Gottesgeißel sollen die Skythen bis nach Ägypten vordringen, sich gegen Moab und Ammon wenden und selbst das stolze Assur zerschmettern.

Streng genommen hätte es aber als Argument für die unmittelbare Nähe des Gerichts genügt, wenn Sophonias nur die Plünderung der benachbarten Philisterstädte erwähnte. Erfüllt hätte sich unter der Annahme, daß Sophonias wirklich die heranziehenden Skythen meint, ohnehin nur die Drohung gegen die Philister. Die Echtheit dieser Völkerweissagungen in ihrer Gesamtheit oder in einzelnen Teilen ist denn auch sehr umstritten (siehe oben S. 3 f). Die Schwierigkeiten entfallen aber bis auf Einzelheiten, wenn man auf Grund der hier vertretenen Datierung des ersten Kapitels die Wirksamkeit des Sophonias in die Zeit nach dem Skythenzug verlegt.

Nach der Überzeugung des Propheten ist dann der Skythenein fall in das Küstenland eine Heimsuchung gewesen, die als Vorbote der gänzlichen Vernichtung der Philisterstädte anzusehen ist. Diese Katastrophe wird aber nicht über das Philisterland allein hereinbrechen. Jahve will rings um Juda, im Westen (Philister), Süden (Kuschiten), Osten (Moab und Ammon) und Norden (Assur), ein großes Völkergericht über die ganze Heidenwelt halten. Juda möge sich bekehren, vielleicht wird es dann bei diesem Gericht bestehen können (so schon Ackermann). Die Frommen wenigstens werden gerettet; aber auch jene, die von ihren schlimmen Wegen noch umkehren, und der Prophet wünscht, daß deren recht viele seien. Alle aber, die nicht nach Gerechtigkeit trachten, werden das Schicksal der Heidenvölker teilen. Für die letzteren gilt Jahves Drohung unbedingt, für Juda nimmt sie bedingten Charakter an und wird dadurch von selbst zur Bußmahnung. Die Völkersprüche hier nach dem Ruf zur Buße verweisen somit auf die Offenbarung von Gottes Weltregierung in der Zukunft, wie Sophonias gegen Schluß der ganzen Bußmahnung (3, 6 7) an Jahves gerechtes Walten in der Vergangenheit erinnert.

Die V. 4—7 enthalten ein Orakel über das Land der Philister, das keineswegs erst aus dem Exil (Schwally) stammt, wohl aber in dieser Zeit einen kleinen Zusatz (7 a c) erhalten hat.

4. In der Aufzählung der bedeutendsten Philisterstädte (vgl. 1 Sm 6, 17) fehlt Gath (wie Zach 9, 5 6), nicht etwa, weil der Parallelismus nur vier Namen zuließ (Reinke, Keil, Nowack; vgl. Am 1, 6—8), sondern, weil Gath schon im Jahre 711 von Sargon zerstört worden war. Der Vers enthält etliche Paronomasien: עזובה — עזה, תעקר — עקרון, die Rückert wiederzugeben sucht: „Gaza, vergessen wird's, Ekron wird umgeackert"; vgl. V.: Accaron eradicabitur. בצהרים will nicht besagen: „öffentlich, vor aller Welt" (Hieronymus, Theodoros, Kyrillos, Ackermann) oder bildlich „auf der Höhe seines Glanzes und seiner Macht" (Knabenbauer) oder „schnell, schon nach halbtägigem Kampf" (Marti), sondern „plötzlich und unerwartet" (Cölln, Rosenmüller, Schegg, Keil, Beck, Driver, Hoonacker), zu einer Zeit, wo man so wenig darauf gefaßt und vorbereitet ist wie zu unerwarteter Anstrengung am Mittag, wo man im Orient sorglos der Ruhe pflegt (vgl. 2 Sm 4, 5. Jer 6, 4; 15, 8) und, durch die Hitze geschwächt, keinen ernsten Widerstand leisten kann (Gesenius). Statt יגרשׁוה würde Schwally, um eine naheliegende Übereinstimmung mit den andern Verben herzustellen, תגרשׁ (LXX ἐκριφήσεται) vorziehen oder (anders als Bachmann, der eine Variante des Abû-'l-walîd Mervân ibn Ganâḥ יִירָשׁוּהָ beibringt) יְשָׁרְשׁוּהָ lesen.

5. חבל הים ist durch das folgende גוי כרתים und ארץ פלשתים genauer bestimmt (vgl. Ez 25, 16). Kreter und Philister besagt dasselbe (vgl. 1 Sm 30, 14), da die Philister nach der Tradition aus Kreta in Kanaan eingewandert sein sollen[1]. LXX: πάροικοι Κρητῶν entspricht nach Hieronymus einem גרי כרתים; Hieronymus selbst übersetzt: gens perditorum (גוי כֹּרְתִים part. Kal = perditor-um; oder hat er das Verbum intransitiv gefaßt oder part. Puʿal mit Wegfall des מְ angenommen = perdit-orum?), vgl. Aquila ἔθνος ὀλέθριον, Symmachos ἔθνος ὀλεθρευόμενον, Theodotion ἔθνος ὀλεθρίας, die von Kyrillos für die ἕτεροι τῶν ἑρμηνευτῶν bezeugte Lesart ἔθνος ὠλο-

[1] Vgl. Herodot 1, 173; Dt 2, 23; Am 9, 7.

ῥρευμένον, und Chald. Marti und Fagnani möchten דבר־יהוה עליכם als Einschub streichen. Ein Grund dazu, abgesehen vom Metrum, liegt nicht vor. Ebensowenig ist die Korrektur עליך für עליכם (Wellhausen, Nowack, Stärk) notwendig. Auch die Tilgung von כנען (Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk) ist nicht nötig, des Parallelismus wegen vielmehr abzulehnen. Der Grund, daß das Wort die ganze vorisraelitische Bevölkerung des Landes (Wellhausen, Nowack) und nicht etwa bloß den von den Philistern bewohnten Teil bezeichne, gilt nicht unbedingt, vgl. Nm 13, 29. Is 23, 11. ארץ פלשתים ist an seiner Stelle zu belassen und nicht (Nowack, Marti, Fagnani, der 5 a d c b ordnen möchte) des Metrums wegen an den Schluß zu setzen. Für האבדתיך (ו ist vielleicht zu tilgen), das Hoonacker aus metrischen Gründen vor כנען setzt, hat LXX (ἀπολῶ ὑμᾶς) האבדתיכם gelesen und so das Suffix dem in 5 a angeglichen. Die massorethische Lesung ist aber vorzuziehen; denn überall schließt sich, worauf Schwally aufmerksam macht, מאין יושב an Ortsbezeichnungen an, vgl. Is 5, 9; 6, 11. Jer 4, 7 29; 9, 10; 26, 9; 33, 10; 34, 22 usw. Statt מאין יושב scheint übrigens LXX מִמּוֹשָׁב (= ἐκ κατοικίας) gelesen zu haben.

6. In das verwüstete Land sollen Nomaden, wohl aus dem arabischen Süden, einziehen und dort ihre Herden weiden. וְהָיְתָה, wie wohl für וְהָיְתָה zu lesen ist, bezieht sich auf ארץ פלשתים zurück. חבל הים dagegen ist zu streichen (Driver, Fagnani, Rothstein); es fehlt bei LXX und ist zudem hier als Femin., V. 7 aber als Mask. behandelt. Hier wird der Ausdruck wohl als Korrektur zu V. 7 vom Rande her an unrichtiger Stelle in den Text gekommen sein (Wellhausen, Nowack, Hoonacker). LXX scheint והיתה כרת נות רעים gelesen und כרת als Philisterland gefaßt zu haben (Nowack). Gleichwohl wird כרת, wenn es auch noch Syr., die koptische und äthiopische Übersetzung haben, wahrscheinlich als dittographische Wiedergabe von נות zu tilgen sein[1]. Jedenfalls bedeutet es nicht

[1] Vgl. Böhme in Zeitschrift für atl Wissenschaft VII (1887) 212; Schwally, Rothstein, Driver, Marti, Stade, Fagnani. Halévy vergleicht dazu assyr. *kirû* „Garten".

„Zisterne“ (Cölln, Beck) oder „Anger“ (Hitzig, Orelli, neben Pl. כרים Ps 65, 14 auf Grund eines vorauszusetzenden Sing. כרה) oder „Ausgrabungen“, d. h. „Erdhütten“ zum Schutz gegen die Sonne (Ackermann, Keil) oder „kleine Häuschen“ (Ewald) oder „Nahrung“ (Pl. von כֶּרֶה, vgl. 2 Kg 6, 23; Maurer, Schegg) u. dgl.; V. hat dafür keine Übersetzung; Hieronymus scheint כרת überhaupt nicht, statt נות dagegen נוח (requies pastorum) gelesen zu haben. Bachmanns Korrekturvorschlag וְהָיְתָה חֶרֶב הַיּוֹנָה וְתִכְרֹת רֹעִים וְגֵרוֹת צֹאן (vgl. Jer 46, 16; 50, 16) ist zu umständlich.

7. Statt חבל ist mit LXX und Syr. חבל הים zu lesen, das als Korrektur in V. 6 geraten ist. Der Text scheint auch sonst nicht unversehrt zu sein. Schon עליהם fällt auf, weil nicht erkennbar ist, worauf sich das Suffix beziehen soll. Bachmann schlägt vor עֲגָלִים (und weiter בָּקָר[בָּהֶ]ם), Hoonacker (ירעוץ) עָלָיו הֵם (ce sont ceux-ci qui y paîtront) oder עֲגָלֵי הָעָם; wahrscheinlich ist עַל־הָעָם zu lesen (Smith, Oort, Driver, Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein). Nowack und Marti stellen על־הים ירעץ, besonders aus metrischen Gründen, hinter ירבצון (von Hitzig יַרְבִּיצוּן vokalisiert). Das könnte man vielleicht annehmen, wenn wirklich statt בערב בבתי אשקלון etwa בְּחָרְבוֹת עָרְוָה oder בְּחָרְבוֹתֵיהֶם (Marti, vgl. Is 5, 17) bzw. בְּחָרְבוֹתֵיהֶם (Stärk) zu lesen und אשקלון erst nachträglich eingefügt wäre. Anstößig soll vor allem die spezielle Erwähnung Askalons und der Ausdruck בערב sein, weshalb auch Fagnani אשקלון streicht, während er sich damit begnügt, בַּבָּתִּים statt בבתי zu lesen. Allein die Nennung Askalons ist immerhin nicht unmöglich, und das Lagern „am Abend“ ist ohne weiteres begreiflich. Untertags weiden die Hirten auf den Triften und am Abend suchen sie Schutz und Deckung hinter den Ruinen der Stadt. Eine Umstellung ist daher nicht notwendig. Über den Zusatz bei LXX ἀπὸ προσώπου Ἰουδαίων bemerkt schon Hieronymus: Nec in Hebraeo enim nec apud ullum fertur interpretum, et contextum capituli sensumque conturbat. Dagegen dürften die Teilverse 7a und c, die jedenfalls zusammengehören (Nowack, Marti, Fagnani), späterer Einschub sein (s. auch Fag-

nani, Stärk, Driver [c]; vgl. Ob 19; Is 11, 14; 14, 30 f; 54, 3; Jer 49, 2; Ez 47, 20; Am 9, 12); denn sie stören den Zusammenhang. Nach der jetzigen Gestalt des Textes ist das Subjekt zu ירעון und ירבצון nicht, wie man erwartet, רעים, sondern בית יהודה, worauf sich auch die Suffixe in 7 c beziehen (Nowack); 7 c setzt überdies voraus, daß sich der „Rest" im Exil[1] befindet; das stimmt aber nicht mit 2, 3, wo dem frommen Rest Schonung in Aussicht gestellt ist (Driver). Die Erfüllung der Prophetie von der Besitznahme Philistäas durch Juda erblickt Theodoretos in der Eroberung Gazas und Askalons durch die Makkabäer Jonathan und Simeon (vgl. 1 Makk 11, 60—63, Flavius Iosephus, Ant. 13, 13, 3; Bell. Iud. 1, 4, 2). Vgl. noch Winckler, Altorientalische Forschungen III (1902) 232 f.

Die V. 8—11 sind ein Drohwort gegen Moab und Ammon (vgl. Is Kap. 15 und 16. Jer 9, 24 25; 48, 1 ff; 49, 1 ff. Ez 25, 1—17). Martis Bemerkung, daß der Übergang vom Philisterland auf Moab und Ammon nicht für die Abfassung durch Sophonias spreche, wäre berechtigt, wenn Sophonias wirklich nur die an der Meeresküste nach Süden ziehenden Skythen im Auge hätte. Ist dem aber nicht so, dann besteht kein Grund, dieses Prophetenwort von dem über

[1] Der Ausdruck שוב שבות (vgl. Jer 33, 7) bezeichnet ein helfendes Eingreifen Jahves in das Geschick seines Volkes im Exil. שבות scheint allerdings nicht von שבה = „gefangen wegführen" zu kommen, sondern von שׁוּב, und שוב שבות deshalb nicht „die Gefangenschaft zurückführen" zu bedeuten (so LXX, wenn sie auch Ez 16, 53 allgemeiner ἀποστροφή übersetzt, Syr., Chald., Hieronymus, Preuschen [Zeitschrift für atl Wissenschaft XV, 1895, 1—74] und Nowack; ähnlich Barth [Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XLVI 618], der aber שבה mit arab. *ṯabâ, ṯâba* = „sammeln" zusammenstellt, also = die Sammlung sammeln), sondern „eine Wendung wenden", d. h. herbeiführen, wozu arab. *dâ'irat* = „Schicksalswendung" zu vergleichen ist (so Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft V 216 f. Kamphausen, Theologische Arbeiten II 1 ff; Theol. Tijdschr. VII 519 ff; XIV 157; Zeitschr. für atl Wissenschaft VIII [1888] 200. König, Hist.-krit. Lehrgeb. der hebr. Sprache II 1 [1895], 166 f. Marti zu Am 9, 14). Aber gemeint ist auch in diesem Fall die Zurückführung aus dem Exil.

das Philisterland zu trennen. Möglicherweise ist aber V. 11 einer späteren Zeit zuzuweisen.

8. Zu dem absolut gebrauchten הִגְדִּיל ist als Objekt פֶּה zu ergänzen wie Klgl 1, 9; vgl. Abd 12 und Ez 35, 13; Cheyne möchte übrigens hier, wie V. 10, לַעֲגָם lesen. Rosenmüller und Schegg erklären: Sie machten sich groß, d. h. breiteten sich über israelitisches Gebiet aus, fielen in dasselbe ein. Statt einer Person wird das Land als Gegenstand des Spottes genannt. Mit LXX (vgl. Syrohex.) גְּבוּלִי statt גְּבוּלָם zu lesen (Halévy, Fagnani), ist nicht notwendig. Der Vers hat wegen der Begründung der Drohung wie der folgende bezüglich der Erfüllung schon dem hl. Hieronymus Schwierigkeiten bereitet. Bedroht werden die beiden Völker schon vom Propheten Amos, jedoch nicht wegen Verspottung Israels, sondern wegen ihrer Grausamkeit im Kriege (Am 1, 13f) und wegen Verbrennung der Leiche des Königs von Edom (Am 2, 1 ff). Klagen über Schmähungen von seiten Moabs finden sich erst später (vgl. Jer 48, 26 ff. Ez 25, 8). Begreiflich wären sie insbesondere nach der Vernichtung des judäischen Staates (vgl. Ez 25, 3 6 8), wo man wirklich sagen konnte, daß Juda zum Gespött der Nachbarvölker geworden sei. Der Vorwurf kann aber ganz gut auch auf die feindliche Stellung gehen, welche diese Völkerschaften allzeit gegen Israel einnahmen und mit Wort und Tat kundgaben, so oft Israel in Not war (Keil, Orelli); auch Is 16, 6 ist in Betracht zu ziehen, sowie der Hinweis Calmets auf Nm 22, 1 ff. Richt 3, 12; 10, 7. 1 Sm 11, 1. 2 Sm 10, 1 ff. 2 Kg 1, 1; 3, 5; 13, 20 und Hoonackers auf Nm 21, 24; Kap. 25; vgl. Dt 23, 4—7.

9. Verwüstung des Landes und Besitznahme desselben durch Israel soll die Strafe sein, welche Moab und Ammon treffen wird. צְבָאוֹת muß zum zweiten Stichos gezogen werden und ist deshalb aus metrischen Gründen wohl zu tilgen. Der Text des dritten Teilverses bereitet manche Schwierigkeiten. נִטִּישַׁק und מִכְרֶה sind nämlich ἅπαξ λεγόμενα von unsicherer Bedeutung. Statt des ersteren hat LXX, wie schon Hieronymus bemerkte, infolge Verwechslung eines Buch-

stabens דמשק — Δαμασκός gelesen; Chald. (מְשַׁמַּט) las vielleicht מִשְׁבַּק (von שׁבק zurücklassen), Hieronymus selbst (siccitas spinarum) dachte möglicherweise an צמק. Gewöhnlich wird das Wort mit Rücksicht auf Gn 15, 2 (wo מֶשֶׁק vermutlich statt מֶשֶׁךְ steht) als „Besitz" gefaßt (z. B. Hitzig, Keil, Schegg), kann aber hier dem Zusammenhang nach nur den Boden bedeuten, auf dem etwas wächst[1], etwa „Feld, Gebiet" (Marti). Grätz und Nowack schlagen dafür קִרְמוֹשׁ, קְמוֹשׁ oder קִמְשׁוֹנִים „Unkraut, Distel" vor (vgl. Is 34, 13; Os 9, 6; Spr 24, 31), Hoonacker מקמש (terrain de mauvaise herbe); Nowack und Marti denken auch an מוֹרַשׁ „Besitz" (vgl. Is 14, 23). חָרוּל[2], wofür LXX חָדוּל = ἐκλελειμμένη gelesen hat, ist jedenfalls eine in unwirtlichen Gegenden vorkommende Pflanze, wahrscheinlich eine Lathyrusart, Nessel[3]. Statt מֶלַח befürworten Nowack, Marti und Rothstein מַלּוּחַ = Melde (griech. ἅλιμος, atriplex halimus *L.*, ein salatartiges Gewächs, dessen junge Blätter roh oder gekocht von armen Leuten gegessen wurden, vgl. Job 30, 4)[4]. Das würde freilich dem vorausgehenden חרול gut entsprechen; aber die Erwähnung von Sodom und Gomorrha dürfte doch raten, bei מֶלַח zu bleiben und מכרה, wofür A. B. Ehrlich und Fagnani מִזְרֵי מלח (a place sown with salt) setzen, als „Grube" (von כרה graben; Hitzig, Keil, Beck, Driver, Hoonacker), oder auf Grund von LXX θιμωνία (ἅλωνος, was nach Hieronymus innergriechische Verderbnis aus ἁλός sein soll, veranlaßt durch θιμωνία) und V. acervi als „Haufen" (von כרה in der ursprünglichen Bedeutung „runden"; vgl. arab. *kurat,* Kugel und syr. כרא, ass. *karû,* kurz, d. h. abgerundet sein[5]) zu fassen (vgl. 1 Makk 11, 35). Der Ausdruck selbst ist ein Bild der Unfruchtbarkeit (vgl. Dt 29, 22.

[1] Vgl. Zeitschrift für atl Wissenschaft X (1890) 188 ff.

[2] Syr. חורלא = Wicken, arab. *ḫullar,* vgl. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, 55 A. 1.

[3] Vgl. Job 30, 7; Spr 24, 31; s. Löw, Aramäische Pflanzennamen 173 und Schwally, Zeitschrift für atl Wissenschaft X (1890) 189. Vgl. L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg 1900, 98.

[4] Vgl. L. Fonck a. a. O. 27 ff.

[5] Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft XLI (1887) 615.

Richt 9, 45. Jer 17, 6. Ps 107, 34), das schon durch die Lage Moabs nahe gelegt war, und zeigt, daß die Genesiserzählung über Sodom und Gomorrha, die außerdem noch Dt 29, 33. Is 13, 19. Jer 49, 18; 50, 40. Am 4, 11 erwähnt ist, bekannt war. Schwally hält übrigens auch Verschreibung aus חַרְרָה יִבְלָחָה (vgl. Jer 17, 6) für möglich. גרי ist defektive Schreibung für גריר; drei Kodices bieten die Lesart גרים. Nowack findet, daß sich die angekündigte Besitznahme des Gebietes der Moabiter und Ammoniter durch den Rest Judas mit der ebenso angedrohten dauernden Verwüstung dieser Landstriche nicht gut zusammenreime, was für Interpolation spreche. Es dürfte aber nicht angehen, durch Pressung einzelner Ausdrücke einen solchen Widerspruch zu konstruieren. Als Weideplatz konnte das ausgeplünderte und wüste Land immer noch ein erstrebenswerter Besitz sein. Auch wird man gern Hoonacker zustimmen, der zum Erweis der Echtheit des Schlusses den allgemeinen Charakter solcher Weissagungen betont: „Ces prédictions, envisagées dans leur expression matérielle, peuvent ou doivent même être comprises comme des voeux appelant la justice divine sur les coupables; et dès lors la variété des images mises en oeuvres n'est que naturelle. L'idée dominante et essentielle reste toujours celle du triomphe final d'Israël et de l'abaissement de ses ennemis." Schwally weist allerdings darauf hin, daß sogar noch Ezechiel nur eine Besitznahme Philistäas durch Juda kenne (Ez 47, 20), daß erst die spätere Prophetie dem wiederhergestellten Juda auch andere Nachbarländer zuteile (Is 11, 11—16; 54, 3. Abd 15—21). Eine so unwesentliche Ausmalung eines Gedankens wird aber kaum einen zeitlichen Entwicklungsprozeß desselben darstellen.

10. Hier wird nochmals der Grund für die Strafe hervorgehoben, die über Moab und Ammon kommen soll. Wegen dieser Gedankenwiederholung und wegen der prosaischen Form hält Hoonacker den Vers für spätere Glosse. חרף ist absolut gebraucht. עם wurde von LXX nicht gelesen. צבאות ist des Metrums wegen wohl zu streichen. Syr. hat dazu noch die Glosse על אסראל.

V. 11 ist wohl Zusatz; er hängt weder mit V. 10 noch mit V. 12 direkt zusammen (Nowack, Marti, Driver). Schwally findet auch die consec. temp. befremdlich. Der Interpolator bringt den Gedanken zum Ausdruck, daß nicht bloß die Moabiter und Ammoniter, sondern alle Völker das Lästern aufgeben müssen. Mit der Macht der Völker wird auch die Macht ihrer Götter gebrochen (vgl. Is 46, 1). LXX (τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς) und die syr. Hexapla (אלהא דעממי דארעא, aber Syr. לכלהון מלכיה דארעא) haben τῶν ἐθνῶν (fehlt cod. 233 Lukianos) bzw. דעממי hinzugefügt, wohl um den Propheten nachdrücklich vor dem Verdacht zu schützen, als hätte er an die wirkliche Existenz der Götter geglaubt (Schuurmans, Schwally). Dies war jedoch nicht nötig. Die Prophetie spricht nur aus, daß die heidnischen Völker durch das über sie hereinbrechende Unglück zur Erkenntnis der Machtlosigkeit ihrer eigenen Götter, hingegen zur Anerkennung der Größe Jahves gelangen, den sie nun anbeten. Dieser Gedanke erinnert an Mal 1, 11 14 und Is 19, 18 19; 40, 15; 42, 4 und ist in seinem sprachlichen Ausdruck wohl solchen Stellen nachgebildet. Statt נורא möchte Buhl נִרְאָה lesen (LXX: ἐπιφανήσεται, Syr. אתגלי, vgl. Is 60, 2. Zach 9, 14) und annehmen, daß der Vers, der etwa neben 3, 9 passen würde, hierher an eine falsche Stelle geraten sei; der massorethische Text, dem Hieronymus folge, suche nur den Zusammenhang mit der Umgebung herzustellen. Das wird aber wohl gerade den Interpolator veranlaßt haben, den Vers hier einzureihen. Halévy setzt den Vers nach V. 15. אש ממקרמר ist Erklärung zum folgenden Subjekt, steht aber in freier Weise vor demselben. Theodoros und Theodoretos sehen durch diese Stelle die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Io 4, 21—23) vorausverkündet. In der Tat ist die prägnante Auffassung mehrerer Exegeten (Strauß, Keil, Kleinert), es werde jeder von seinem Orte nach Jerusalem ziehen, um dort Jahve anzubeten, nicht begründet; die Stelle geht über die Hoffnung einer allgemeinen Völkerwallfahrt nach Jerusalem (vgl. Is 2, 2 ff; 66, 23. Mich 4, 1 ff. Zach

8, 22; 14, 16) hinaus. רזה wird unrichtig sein, da es im Kal intransitiv ist (mager sein); Hoonacker nimmt dafür an dieser Stelle, entsprechend dem arab. *raza'a*, allerdings transitive Bedeutung in Anspruch (vgl. V. attenuabit). Besser wird man sich für das Piel רִזָּה oder יְרַזֶּה entscheiden (Schwally, Rothstein). Grätz und Fagnani schlagen יְזָרֶה vor (er zerstreut), Cheyne liest בָּזָה (er verachtet), Nowack statt רזה את nach LXX (ἐξολεθρεύσει) וְכָרַת, Marti endlich (neben Nowack) הִכְרִיר bzw. יָסִיר; zum Gedanken vgl. Is 19, 1—3. Ez 30, 13. Zu איים im Sinne von „Länder" vgl. Is 40, 15; 41, 1; 49, 1; 51, 5.

V. 12 ist nicht etwa Fortsetzung von V. 7 (Nowack, Marti), sondern stellt sich in eine Reihe mit den vorausgehenden und folgenden Aussprüchen über die umwohnenden Völker. Neben West (Philister), Ost (Moab und Ammon) und Nord (Assur, V. 13 ff) erscheinen hier als Vertreter des äußersten Südens die Äthiopier (vgl. Is 18, 1. Ez 38, 5). Man braucht daher keineswegs mit Smith anzunehmen, daß כוּשׁ hier Ägypten bedeute, da Sophonias Psammetich als Erben der großen Äthiopierdynastie betrachten konnte. Theodoretos denkt an die Menschen mit schwarzen, d. h. sündigen Seelen. Der Spruch, welchen Ewald mit Unrecht für einen Rückblick auf Nah 3, 8—12 hält, ist im Gegensatz zum Vorausgehenden und Folgenden in der ersten Person gehalten. Man könnte daher eher versucht sein, חַרְבִּי zu lesen (Wellhausen, Nowack, Rothstein) statt mit Marti V. 13 nach V. 12 zu korrigieren. Indes gewahren wir auch sonst bei Sophonias solche Übergänge. Zum Gedanken vgl. Is 66, 16. Jer 25, 33. הנה (nach Hitzig Kopula, nach Keil Prädikat, nach Orelli lediglich Verlassen der zweiten Person, weil zu Erschlagenen nicht mehr zu sprechen sei) ist jedenfalls zu tilgen (Schwally, Marti, Fagnani, Stärk), was auch metrische Gründe empfehlen. Wahrscheinlich will dieses הנה die zweite Hälfte des Verses zu einem Sätzchen ergänzen, höchstens könnte man statt חרבי הנה etwa חרב יהיה vermuten (Schwally). Der Spruch ist auffällig kurz, was der Vermutung Raum gibt, daß er nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten ist (Hoonacker).

Die V. 13—15 künden das göttliche Strafgericht über Assur und seine Hauptstadt an. Budde hält sie für Einschub, weil Inhalt, Sprachgebrauch und Darstellung in spätere Zeit weisen sollen. Besonders fehle die Begründung des Gerichts. Eine solche vermißt man aber auch bei V. 4–7; sie ist zudem nicht notwendig. Assur galt als der Feind Israels schlechtweg. Wohl war es von Jahve als Zuchtrute für sein Volk bestellt, suchte aber in frevlem Übermut Jahves Absichten zu durchkreuzen, worin die Prophetie seit Isaias die Schuld Assurs findet (vgl. Is 10, 5 ff). Diese Schuld war auch der allgemein bekannte Grund für die wiederholten prophetischen Drohungen, die seitdem gegen Assur ergingen.

13. Zum Inhalt vgl. Jon 1, 2. Nah 3, 19. Statt וְיֵט vokalisiert Ewald וַיֵּט (und וַיְאַבֵּד). An Stelle des auffälligen Jussivs[1] möchten Wellhausen und Hoonacker וְיִטֶּה lesen; Stärk in der ersten Person וְאַטֶּה יָדִי (wie Kopt.), ähnlich Fagnani וְאַט יָדִי (וְאָשִׂים . . . וַאֲאַבֵּד). Hieronymus hat den Eigennamen נינוה durch Herleitung von נָוֶה „schön, lieblich“ zu übersetzen gesucht (quia Ninive speciosa interpretatur)[2].

14. In כל־חיתו־גוי stimmt גוי mit dem vorausgehenden חיתו (für חַיַּת)[3] nicht zusammen. Der Ausdruck wird deshalb sehr mannigfach übersetzt. Ewald und Keil übertragen: allerlei Tiere zuhauf; de Wette übersetzt: aller Tiere Rotten; Hitzig: Tiere allerlei Geschlechts, aller Art (כל־חיתו כל־גוי, vgl. Gn 7, 14. Ez 17, 23; 44, 30. 2 Chr 32, 15); ähnlich Beck: allerlei Tierscharen; Reinke: alles Getier des Volkes; Kleinert: heidnisches Getier; Orelli: „jeglich Gewild zuhauf“, d. h. Wild, das ein Volk ist, das sich in Herden an Wüstenplätzen zusammenfindet; Bachmann: alles Getier des Sumpfes (כל־חיתו־אֲגַם); Wellhausen: ein buntes Gemisch von Volk (חיה = arab. *ḫajj* „Stamm“, „Sippe“, vgl. 1 Sm 18, 18. Ps 68, 11; 74, 19; zugleich ändert er das vorausstehende עדרים in עֲרָבִים „Araber“);

---

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch § 109 k.

[2] Vgl. auch Prol. in Naum: Migne, Patr. lat. XXV 1231. V.: et ponet speciosam in solitudinem.

[3] Gesenius-Kautzsch § 90 n.

Hoonacker (auch Halévy): כל־חיתו־גַי (גַי = גַּיְא, das von LXX oft mit γῆ übersetzt werde und hier nicht „Tal“, sondern „Sumpf“ bedeute; vgl. arab. *ǵavija* „stinkend sein“ und *ǵavan* [*ǵvj*] „stinkendes Wasser“). Indes liegt es näher, für die Entstehung von גוי auf das folgende גם zu verweisen und nach LXX (πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς) ארץ(ה) zu ergänzen (Marti, Rothstein, Stärk, der überdies עדרים streicht), das nach Entstehung des unrichtigen גוי ausgefallen sein könnte. קאת[1] (LXX χαμαιλέοντες, Aq. πελεκάνοι, Theod. cod. 86 κύκνοι) ist ein Wasservogel, nach den Übersetzungen „Pelikan“ (vgl. Ps 102, 7). קפד (aram. קופדא, arab. *ḳunfuḏ*, äth. *kŭĕnfez*) wird gewöhnlich mit „Igel“ oder auch nach Is 14, 23 mit „Rohrdommel“ (Hitzig, Cheyne) übersetzt (Dillmann: Rabe). Für קוֹל beansprucht hier Ewald die Bedeutung „Eule“, vergleicht aber auch das arab. *ġûl* „Wüstendämon“. Ähnlich denkt auch Schegg im Anschluß an Hieronymus an Dämonen (vgl. Is 34, 14). Andere (Wellhausen, Driver, Smith, Nowack, Marti, Fagnani, Orelli, Rothstein) empfehlen, dafür כוס „Eule“, und einige (Nowack, Stärk, Halévy) statt ישורר lieber וְיַנְשׁוּף zu lesen (vgl. Is 34, 11 und Chald.). Bachmann schlägt vor קוֹלִי שֹׁקֵד oder קול שׁוֹקֵד „Stimme (Gekrächz) eines wachenden (Vogels)“; Hoonacker meint, der Ausdruck bezeichne das Singen des Windes. Für חֹרֶב (Syr. las חֹרֶב, auch Aq. und Symmach. μάχαιρα) ist, wie schon Hieronymus richtig bemerkte, nach LXX עֹרֶב „Rabe“ zu lesen (so Wellhausen, Driver, Oort, Smith, Nowack, Marti, Fagnani). Die Aufeinanderfolge der vier Tiere — nur קול ist unsicher — findet sich auch Is 34, 11, wobei es für die Beurteilung unserer Stelle in dieser Beziehung gleichgültig ist, ob Isaias von Sophonias (Nowack) abhängig ist oder umgekehrt (Budde, Marti). בכפתריה gibt LXX wieder: ἐν τοῖς φατνώμασιν (dagegen Am 9, 1 ἱλαστήριον und Ex 25, 30 σφαιρωτῆρες); sie hat wohl an eine Ableitung von derselben Wurzel gedacht, die sie Hab 3, 17 und Joel 1, 17 vorfand (Nowack). W. Spiegelberg[2] meint, das Wort bedeute vielleicht mykenische Säulen-

[1] Zur Endung vgl. Gesenius-Kautzsch § 80g.

[2] Orientalist. Literaturzeitung XI 426 f.

kapitäle (Kaphthor = Kreta). Syr. hat dafür בבתיה. Als Parallele zum ganzen Vers vgl. aus einer Inschrift Assurbanipals: „Wildesel, Gazellen und Getier des Feldes, so viele da waren, ließ ich darin lagern.“ [1] כי ארזה ערה ist ganz unverständlich. Das zeigen alle Übersetzungsversuche; LXX: διότι κέρδος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς (hat vielleicht, wie Stärk vermutet, רֻמָּה statt ערה gelesen), V.: quoniam attenuabo robur eius (אֲרֵזָהּ עֻזָּהּ), Syr.: מטל דעקרה אתפרסי eo quod radix eius denudata sit; Chald.: וּטְלָלָה סַתָּרוּ et tabulatum destruxerunt; Arab.: 'al-'arzata 'rtifâ'uhâ = quia cedrus est altitudo eius (vgl. LXX); Ewald: zerhackt, zerknackt (ארזה verbal als Synonym von ערה, dann אֲרָזָהּ zu lesen, Aph'el von רזה); de Wette: abgerissen ist die Zederntäfelei; Hitzig: denn er zerstört, legt bloß (הֲרָזָהּ = אֲרָזָהּ, das aber in dieser Bedeutung nicht vorkommt); Knabenbauer: cedrum eius vel opus eius cedrinum nudavit; Hoonacker: car on a arraché les garnitures de cèdre (כִּי אֶרֶז הֶעֱרָה oder כי ארז הָעֲרָה); Fagnani: for he hath bare the cedarwork (?); Orelli: weil die Zederpracht man abgedacht (das Verbum mit unpersönlichem Subjekt); Bachmann: ja er (Jahve) oder man hat entblößt die Scham (כִּי עֶרְוָתָהּ oder עֶרְוָתָהּ עֵרָה). Stärk vermutet, es sei etwas ausgefallen. Möglich ist auch, daß diese Worte lediglich aus den Buchstaben des ersten Satzes von V. 15 entstanden (Buhl, Schwally, Nowack, Marti) oder verderbte Glosse zu רזה V. 11 (etwa als Hinweis auf עֵרָה leeren, zerstören) sind, die sich hierher verirrt hätte (Marti) [2].

V. 15 wird vielfach Sophonias abgesprochen (Nowack, Marti, Rothstein), weil er den Untergang Ninives, der V. 13 erst angedroht werde, als bereits erfolgt betrachte, und weil er fast ganz aus Wendungen zusammengesetzt sei, die auch anderswo stehen. Letzteres sind aber meist allgemeine und, weil an mehreren Stellen, wohl auch gern gebrauchte Ausdrücke; ganz richtig ur-

[1] Schrader, Keilinschriftl. Bibl. II 209.

[2] Vgl. zu 2, 14 noch Algyogyi-Hirsch; Vierteljahrschrift für Bibelkunde 1909, 131—142.

teilt darüber Stärk[1]: „Wenn es für die Schilderung verwüsteter Städte gangbare Phrasen gab, dann sollte man auch Zephanja das Recht zugestehen, diese zu gebrauchen.“ Das Ganze aber kann man als Betrachtung des Propheten fassen, der sich in die Zeit versetzt, da Ninive nicht mehr sein wird. D. H. Müller faßt V. 15 als Lied der Eule (V. 14), ähnlich Orelli. Zu den ersten Worten ist Is 22, 2; 23, 7; 32, 13 zu vergleichen; 15a ist = Is 47, 8 10; der Anfang von 15b findet sich auch Jer 50, 23; 51, 41; מרבץ לחיה ist durch V. 14 veranlaßt (vgl. auch Ez 25, 5); כל עובר עליה ישרק ist Jer 19, 8 entnommen. Statt זאת wollte Rothstein früher הֲזֹאת lesen. Es liegt aber keine Notwendigkeit vor, den Satz statt als einfache Aussage als rhetorische Frage zu konstruieren. Statt העליזה hat Syr. עשׁינתא munita und Chald. תַּקִּפְתָּא potens. Das י in אפסי ist ḥireḳ compaginis und nicht Suffix[2]. Zu ישׁרק vgl. 1 Kg 9, 8. Jer 18, 16; 19, 8; 49, 17; 50, 13. Mich 6, 16 usw.; Syr. bietet hierfür die Doppelübersetzung: נתמה ינשׁרק obstupescet et sibilabit. יניע ידו (Kopt.: sein Haupt) steht nur hier; es ist eine gewöhnliche Gebärde, um Spott auszudrücken. LXX nimmt V. 15 zum dritten Kapitel und bezieht ihn auf Jerusalem. Die Unrichtigkeit dessen hat bereits Theodoretos eingesehen. Sie zeigt sich schon darin, daß Ausdrücke des Verses an Stellen wieder zu treffen sind, die auf Babel gehen (z. B. Is 47, 8).

Drittes Kapitel.

Der Übergang vom zweiten zum dritten Kapitel ist etwas unvermittelt. Daraus folgt aber noch nicht, daß das letztere „keine genuine Fortsetzung“ (Marti) des ersteren sei. Es wird eben mit 3, 1 ein für sich bestehender Prophetenspruch beginnen.

Das dritte Kapitel selbst zerfällt wieder in zwei Teile von verschiedener Stimmung. Während V. 1—4 über die Stadt und ihre Bewohner, von welchen besonders die Großen, die

[1] Das assyrische Weltreich 234 A. 1.

[2] Gesenius-Kautzsch § 90l 152s.

Richter, Propheten und Priester genannt werden, nur ein Wehe haben, und die Verse 5—8 auf das Walten Jahves in der Weltgeschichte als eine freilich nutzlose Mahnung an Israel hinweisen, um mit der Erinnerung an das große Gericht zu schließen, setzt mit V. 9 ein ganz verschiedener Gedankengang ein, die Heilsverheißung. Jahve will die Völker richten, aber auch zu sich bekehren. Die Guten in Israel sollen in Frieden leben. Jerusalem soll sich freuen; Jahve herrscht als König inmitten der Gemeinde und sammelt deren zerstreute Glieder. Inwieweit diese Heilsverheißung wohl Eigentum Sophonias' ist, siehe zu V. 9 ff.

Das Stück 3, 1—8 schließt die Bußmahnung ab und leitet zur Gerichtsdrohung zurück. Wellhausen möchte besonders V. 1—7 deshalb dem Propheten Sophonias absprechen, weil der Gebrauch von גאל und יכח (1), von צדה und von חוצות = Feld (6), sowie von פקד על = befehlen (7) als aramäisch in eine spätere Zeit weise. Dem gegenüber bemerkt Hoonacker[1] mit Recht, daß Aramäismen bei einem Judäer, der Ende des 7. Jahrhunderts schrieb, nicht gerade etwas Außerordentliches wären[2], und daß man auch bei נטילי כסף (1, 11) aramäischen Einfluß vermuten könnte. יכח finde sich mehr als einmal auch bei Jeremias (חרב היכח Jer 46, 16; 50, 16; vgl. Ex 22, 20; Dt 23, 17), צדה lasse sich mit assyrischem *ṣadû* zusammenstellen, und חיצות bedeute nicht „Feld", sondern „Straßen", wie Is 5, 25 und Nah 2, 5. פקד על möchte Hoonacker, um den Aramäismus auszuräumen, auch hier nicht im Sinn von „befehlen" nehmen, sondern von „bestrafen". Es wäre aber keineswegs unmöglich, daß sich schon Sophonias dieser aramäisierenden Ausdrucksweise bedient hätte, zumal da פקד auch im Phönikischen „beauftragen" bedeutet[3]. Auch נגאלה muß noch nicht einer späteren Zeit angehören, weil es sonst in der vorexilischen Literatur nicht vorkommt; Hoonacker

[1] Les douze petits prophètes 504.
[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch § 2.
[3] A. Bloch, Phönizisches Glossar (1891) 53.

empfiehlt übrigens, dafür נִגְעָלָה zu lesen, was sicher der Erwägung wert ist.

Die Verse 1—4 ergehen sich in ähnlichen, oft wörtlich identischen Klagen wie andere Propheten, vgl. Jer 2, 26 ff; Os 13, 9 ff; Mich 3, 9 ff; Ez 22, 25 ff. Theodoros bezieht V. 1—6 auf Ninive und die Assyrier.

1. V. 1 und 2 rufen der sündigen und unbußfertigen Stadt ein Wehe zu. Die beiden Partizipien מֹרְאָה וְנִגְאָלָה sollen nach Hitzig, Schwally und Hoonacker (malheur [à elle], ô la cité de violence, [qui est] rebelle et réprouvée) Prädikat sein. Dabei nimmt sich aber das Prädikat neben dem Attribut הַיּוֹנָה fast tautologisch aus, schließt sich auch nicht gut an das vorausgehende הוֹי an. Wellhausen (ähnlich Nowack und Fagnani) dagegen nimmt die beiden Worte als Vokative; sie sind wie Eigennamen behandelt und stehen deshalb ohne Artikel voraus. מֹרְאָה (nach Grätz „schmutzig" von רעי = ראי) ist part. Kal von מָרָא (Fagnani liest מוֹרָה) und, wie öfter in poetischen und späteren Texten, nach לֹא gebildet[1]; es rügt den religiösen Trotz gegen Jahve, vgl. Dt 26, 43; Is 1, 20; Ps 78, 8. LXX (ἡ ἐπιφανής) und Syr. (ירעתא) dachten wohl an מְרֵאָה, Part. Hoph. von רָאָה „sehen" (Theod. aber οὐαὶ ἡ ἀθετοῦσα cod. 86), Chald. mit מוֹהִיא (von יהה festinare) an מָרָא „fliegen". Hieronymus, der *mara* ausspricht (מֹרְאָה provocatrix, i. e. παραπικραίνουσα, i. e. Deum amarum faciens, i. e. tuo vitio dulcem Dominum atque clementem vertens in amaritudinem, ut, qui misereri vult, punire cogatur), scheint מֹרְאָה vorgefunden zu haben. Strauß, Hitzig und Hoonacker halten überdies eine Anspielung auf den Tempelberg מוֹרִיָּה (2 Chr 3, 1) für wahrscheinlich. נִגְאָלָה (Hoonacker: נִגְעָלָה) ist von גאל gebildet, das, wie das Vorkommen in späteren Texten (Is 59, 3; 63, 3. Mal 1, 7 12. Dn 1, 8. Esr 2, 62. Neh 7, 64) zeigt, eine jüngere Erweichung von געל darstellt. Vereinzelt kann das Wort wohl auch in der früheren Literatur vorkommen. Es charakterisiert Jerusalem als durch Sünden aller Art befleckt.

[1] Gesenius-Kautzsch § 75 rr.

LXX (ἀπολελυτρωμένη, vgl. V.: redempta, Syr.: פריקתא) leitet die Form von גאל „auslösen" her. Schwally hält auch Verschreibung aus בֹּגֵדָה (treulos) für möglich. יונה wurde von LXX (ἡ περιστερά, V.: columba, was nach Theodoretos die Schönheit der Stadt andeuten soll) mechanisch für das gleichlautende יונה „Taube" genommen, vielleicht mit Rücksicht auf Os 7, 11, worauf auch das ἀνόητος des Symmachos zurückgeht, da dort die Taube Bild der Einfalt und des Unverstandes ist. Syr. hält das Wort für den Eigennamen „Jona" (Stadt des Jona), was sich dadurch erklärt, daß 2, 15 von LXX zum dritten Kapitel gerechnet wurde, wobei dann auch 3, 1 auf Ninive bezogen werden konnte. Bachmann meint, man erwarte hier die erneute Ankündigung des göttlichen Strafgerichts, dessen Eintreten in V. 2 begründet wird. Aber abgesehen davon, daß der Hauptnachdruck hier auf der Hervorhebung der Schuld Jerusalems liegt, kann man dieses Strafgericht schon in dem „Wehe" angedeutet finden. Bachmanns Korrektur: הוֹי יוֹם הַמּוֹרָא וְהַגּוֹלָה הָעִיר הַיּוֹנָה (Wehe des Tages des Schreckens und der Verbannung, du gewalttätige — besser gebeugte — Stadt) entbehrt deshalb schon aus diesem Grund der Rechtfertigung. Jerusalem hat sich gegen Jahves Gebote widerspenstig gezeigt, hat sich durch Gewalttat und Trug befleckt (vgl. Is 59, 3; 4, 4. Ez 24, 9).

V. 2 ist die Rechtfertigung für נוראה in V. 1; die Stadt Jerusalem hat nicht auf die Stimme Jahves gehört, die durch den Mund der Propheten zu ihr redete (vgl. Jer 7, 23; 11, 4 7). 2a entspricht fast wörtlich Jer 7, 28; vgl. Jer 2, 30.

V. 3 rügt wohl nicht so fast das politische Treiben der Großen (Marti), als vielmehr ihr rücksichtsloses Gebaren in sozialer Hinsicht, die gewissenlose Ausnützung ihrer Macht zur Bedrückung der Schwachen. Darum werden die Gewalthaber mit Löwen und Wölfen verglichen, die den Schwachen und Armen gleichsam verschlingen, indem sie ihn zu Grunde richten. Der Vergleich mit dem Löwen (vgl. Jer 5, 6. Ez 19, 1 ff; 22, 25. Spr 28, 15. 1 Petr 5, 8) wie mit dem Wolf (vgl. Gn 49, 27. Jer 5, 6. Ez 22, 27. Hab 1, 8) ist sehr beliebt. Er

ist vom Standpunkt des seßhaften Landbewohners aus zu verstehen; denn der Beduine sieht in der Raublust des wilden Tieres, zumal des Löwen, Mut und Tapferkeit. LXX und Syr. mildern den Vergleich durch ὡς und איך, was aber nicht ursprünglich sein wird. Der Ausdruck זאבי ערב findet sich ebenso Hab 1, 8 und ist wie dort zu erklären. Er soll die große Beutegier charakterisieren, die den heißhungrigen Wolf am Abend befällt, da er sich anschickt, auf Raub auszuschleichen[1]. Bachmann nimmt hier wie Hab 1, 8 eine alte Verschreibung aus זְאֵבֵי עֲרָבָה „Raubwölfe" an; LXX hat ὡς λύκοι τῆς Ἀραβίας (עֲרָב). Der Ausdruck ist somit aufgefallen. Deshalb wurde er auch in den folgenden Worten לא גרמו לבקר glossiert, deren Sinn freilich ebensowenig klar ist. Gewöhnlich wird übersetzt: „sie legen nichts zurück für den Morgen". So schon LXX (ὑπελίποντο) und Theodoros; so besonders auch Hitzig, der גרם mit arab. *ǵarama* zusammenhält und von גרם Nm 24, 8 = arab. *ʿarama* scheidet. Schwally liest auf Grund von Nm 24, 8 das Piel des Verbums (ähnlich Fürst, Strauß, Reinke, Keil, Wellhausen, D. H. Müller, Halévy; גרם verb. denom. von גֶּרֶם = „Knochen benagen", Piel: „zermalmen") und streicht לא (sie zerkauten Knochen bis zum Morgen; unter Beibehaltung von לא Rothstein: nicht nagen sie Knochen am Morgen), was sich grammatisch jedenfalls leichter erklären läßt. Hoonacker erklärt: qui n'ont eu rien à broyer (ou à ronger) au matin = pendant le jour (Grund: weil sie so ausgehungert sind). Bachmann verbessert: חָטְמוּ לַבֹּקֶר = „Raubwölfe, die nicht bändigen (ihren Zorn) gegenüber dem Hirten" (vgl. Is 48, 9. Am 7, 14). Sagen läßt sich nur so viel, daß בקר durch den Gegensatz des vorausgehenden ערב veranlaßt sein wird. Ist vielleicht לא zu streichen und גָּרְרוּ zu lesen: „sie hören erst auf gegen Morgen"? Es fehlt freilich ein Objektsinfinitiv wie „zu rauben", aber bei einer erklärenden Glosse wäre das immerhin begreiflich.

4. Der Prophet wendet sich nunmehr gegen die geistlichen Führer Israels. Die Propheten verkünden nicht Jahves Gebot,

[1] Vgl. Vergilius, Georg. 3, 264: genus acre luporum.

sondern lassen sich von der Rücksicht auf die eigenen und des Volkes Wünsche leiten und geben ihre eigene Meinung für Gottes Stimme aus; die Priester entweihen das Heiligtum.

Zur Klage gegen die Propheten vgl. Jer 14, 13 14; 23, 32; 27, 9. Ez 22, 28. Mich 2, 11; 3, 5 11. In בגדות, von בגד „treulos, abtrünnig sein“ (LXX: ἄνδρες καταφρονηταί ist vielleicht durch einen Hörfehler aus בעט zu erklären), ist die Endung wohl nicht Plural-, sondern Abstraktbildung (vgl. חָכְמוֹת Spr 1, 20; 9, 1). Der Ausdruck אנשי בגדות selbst ist wohl erklärende Glosse zu dem selteneren פחזים (LXX: πνευματοφόροι nach Schegg = „Windbeutel“; auch nach Hieronymus und Kyrillos v. Alex. ist es „εἰρωνικῶς“ gemeint; ähnlich bietet Aquila nach Hieronymus· θαμβευταί. Syr.: פחזין libidinosi; Chald.: נְבִיֵּי שִׁקְרָא דִי בְגַוֵּהּ בָּאֲשִׁין pseudoprophetae, qui sunt in medio eius, male agunt). Die Priester machen keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, zwischen rein und unrein (Hitzig, Reinke; vgl. Lv 10, 10. Jer 2, 8. Ez 22, 26). Ebendadurch vergewaltigen sie das Gesetz; Rothstein: sie legen es in eigennütziger Weise aus. Unter dem Gesetz versteht Baudissin[1] irgend welche schriftliche Satzungen, aber nicht das Deuteronomion, weil ja Sophonias vor der Kultusreform des Josias gewirkt habe. Schwally hält diese Bedeutung von תורה nicht einmal in der Zeit nach dem Exil für notwendig; denn auch damals noch sei die Thorâ ein mündliches Lehren der Priester gewesen (Ez 7, 26; 22, 26; 44, 23. Agg 2, 11. Mal 2, 7 8). Das mag richtig sein; aber dieses Lehren kann sich auch nach dem Exil ganz gut und wird sich auch wohl an die vorhandene schriftliche Norm angeschlossen haben. Der Wortlaut unserer Stelle läßt es freilich unentschieden, ob man an ein schriftliches Gesetz oder nur an mündliche Weisungen denken darf. Stammt aber Sophonias' Prophetie aus andern Gründen erst aus den Jahren nach 621, so schwindet gegen die Entscheidung für die erstere Alternative jedes Bedenken.

[1] Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, 242.

Die Verse 5—8 beantworten die Frage, was Israel im Gegensatz zu den tatsächlich herrschenden sittlichen Zuständen aus Jahves Walten in Natur (5) und Geschichte (6) hätte lernen können und sollen (7ab), stellen aber auch die Tatsache fest, daß Israel für diese Lehren unempfänglich war (7c), und künden deshalb Jahves Strafe an (8). Jahve ruft seinem Volk als leuchtendes Beispiel täglich die Mahnung zu, heilig zu sein wie er selbst (Lv 19, 2). Dieser Gedanke liegt in dem Begriff von Jahves Gerechtigkeit beschlossen. Der Teilvers 5a bildet so die Einleitung nicht bloß zu V. 5, sondern zur ganzen Versgruppe 5—8. Jahve vollbringt in jeder Hinsicht das Rechte; er sorgt für die rechte Ordnung im Lauf der Natur und der Menschheitsgeschichte, für die materielle und sittliche Weltordnung. Dieses Walten Jahves schildert treffend Dt 32, 4: „Ein Fels ist er (Jahve), vollkommen ist sein Tun; denn recht sind alle seine Wege. Ein Gott der Treue und ohne Falsch, gerecht und redlich ist er." Es ist durchaus nicht unmöglich, daß dem Propheten diese Stelle vorschwebte (Reinke, Keil). Jahves Wille, der sich in Natur und Menschengeschichte offenbart, kann niemand unbekannt sein. Israel kehrt sich aber nicht daran; deshalb wird Jahves Strafe kommen.

5. Den Gegensatz zum sündigen Wandel der Volksführer und des Volkes überhaupt bildet Jahves gerechtes Walten in der Natur und in der Geschichte. In dieser heiligen Weltregierung sieht hier der Prophet die Offenbarung der Gerechtigkeit Jahves, nicht etwa in der täglichen Verkündigung seines Willens durch Gesetz und Propheten (Ackermann, Klein). In der Natur vollbringt Jahve das ihm Zukommende und ist so gerecht; Beweis hierfür ist die dauernde Aufrechterhaltung der Naturordnung, der regelmäßige Lauf der Gestirne, der stete Wandel der Jahreszeiten und der Wechsel von Regen und Sonnenschein (Wellhausen; vgl. Gn 8, 22). Die Wiederholung בבקר בבקר ist distributiv[1]: alle Morgen, alle Tage.

[1] Gesenius-Kautzsch § 123 c.

Rothstein empfiehlt, ein בבקר zu streichen. יתן לאור übersetzen Ewald, Umbreit, Hitzig, Schegg, Wellhausen, Orelli und Rothstein: „ans Licht stellen“ (auch LXX: πρωὶ πρωὶ δώσει κρίμα αὐτοῦ εἰς φῶς, wobei nach Theodotos und Theodoretos mit πρωὶ πρωί das rasche Eintreffen der Strafe angedeutet wäre, wie ähnlich auch Hieronymus erklärt, die Strafe werde kommen manifeste et absque aliqua ambiguitate; Syr.: בצפרא ובצפרא דרנוהי יהב בנוהרא singulis matutinis iudicia sua edit in lucem). Ein solcher „Germanismus“ wäre zwar nicht unmöglich, aber doch merkwürdig. Schwally zieht deshalb לאור zum folgenden לא נעדר „keinen Tag bleibt er bzw. es aus“. Dagegen steht aber, daß Am 4, 4 keineswegs, wie Schwally annimmt, den distributiven Gebrauch von לְ bezeugt. Marti und Fagnani nehmen משפטו יתן als zusammengehörigen Ausdruck, trennen ihn von לאור unter Streichung des לְ und erklären: er gibt, setzt in Kraft seine Ordnung, vernachlässigt seine Aufgabe nicht, Licht wird nie vermißt. Nowack ändert לאור, das er unter dem Einfluß des folgenden לא entstanden glaubt, in אור oder באור, „läßt ans Licht treten, was Rechtens ist“. Hoonacker liest לָאִיר und übersetzt: tous les matins il établit son jugement pour donner la lumière; mit derselben Regelmäßigkeit, die Jahve den Bewegungen der Gestirne verlieh, erleuchtet er das Gewissen des Volkes durch die Art und Weise, wie er seine Gerechtigkeit übt. Stärk endlich tilgt לאור, das er als Glosse zu משפטו יתן betrachtet: „Morgen für Morgen erfüllt er seine Pflicht“; nach Rothstein könnte es durch Doppelschreibung der folgenden Negation entstanden sein. Am einfachsten wird man aber immer noch משפטו und לאור beide als Objekte zu יתן fassen. Neben der Konstruktion mit zwei Akkusativen (z. B. Gn 17, 5. Ex 7, 1. Jer 1, 5; 8, 33. Klgl 1, 13. Ps 39, 6) findet sich bei יתן auch Akkusativ und לְ (z. B. Gn 17, 20; 48, 4. Jer 1, 18), allerdings auch בְּ (z. B. Gn 42, 30. 1 Kg 10, 27. 2 Kg 9, 9. Is 41, 2. Ez 28, 26. Ps 44, 12); dadurch gewinnen wir die Erklärung: Jahve macht sein Rechttun, sein zweckmäßiges Verhalten zu einem Licht, das den Menschen das Rechte zeigen will. Wie in der Natur

Jahves Gesetz Ordnung schafft, so erhellt aus dem Leben des einzelnen und aus den Geschicken der Völker, daß Jahve das Gute belohnt und das Böse bestraft (vgl. Ps 37, 6). Daraus sollen und können die Menschen lernen, was ihnen frommt. לא נעדר „unausbleiblich“ (Syr.: ולא משׁוחר et non cunctatur; Stärk: ילא נעדר und läßt es an nichts fehlen; Marti unter Hinzuziehung von אור „Licht wird nicht vermißt“, ebenso Fagnani: light fails not; Bachmann לָאֵל לֹא יִמְעַד „allmorgentlich läßt er fühlen sein Gericht den Frevel [= Frevler], der keinen Bestand hat“), vgl. Sir 42, 20, ist dann attributive Bestimmung zu לאור; dieses Licht fehlt niemals. Reinke, Keil, Nowack und Driver nehmen, was auch möglich wäre, zu לא נעדר als Subjekt נִשְׁפָּטוֹ an; aber אור liegt näher. ידע ist wohl mit Rücksicht auf das vorausgehende נעדר in נדע zu ändern und statt עַוָּל besser עָוֶל zu vokalisieren. Wahrscheinlich ist das Sätzchen eine erklärende Glosse zu לא נעדר (Schwally, Fagnani). בשׁת ist hinzugefügt, um für die unrichtig gewordene Lesung einigermaßen einen Sinn zu bekommen (Marti). Man faßte ידע nicht als sittliches Kennen, sondern als spekulatives Wissen und fand es nun auffällig, daß Jahve von den Vergehen (der Menschen) nichts wissen sollte; das veranlaßte die Änderung von עָוֶל in עַוָּל, was wiederum die Hinzufügung von בשׁת bedingte (Hoonacker). Es ist aber auch die Möglichkeit zuzugeben, daß בשׁת Kürzung für בְּשׁוּבוֹ אֶת־שְׁבִיתָם ist. Dann würde es von der Hand eines Mannes herrühren, der den ursprünglichen Text als Schilderung der messianischen Zeit betrachtete (vgl. 3, 19). LXX hat dafür ἐν ἀπαιτήσει (בְּשֵׁאת = בשׁא von נשׂא) und bietet zugleich für ולא ידע eine Doppelübersetzung: καὶ οὐκ ἔγνω und καὶ οὐκ εἰς νῖκος (nach Vollers = לנצח statt ידע; nach Hoonacker hätte das vorausstehende Sätzchen ursprünglich לא נעדר לנצח gelautet, in dem dann לנצח zufällig ausgefallen wäre). Bei Kopt. fehlt: εἰς φῶς. καὶ οὐκ ἀπεκρύβη καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει; für οὐκ εἰς νῖκος ἀδικίαν hat Kopt. die Übersetzung: und sie werden nicht siegen in Ungerechtigkeiten.

6. Jahve waltet als der Gerechte auch in der Geschichte. Das Gericht, welches vor den Augen Israels schon über ganze

Völker hereingebrochen ist, hätte zur Warnung dienen sollen. Es handelt sich also hier um Geschehnisse der Vergangenheit. Deshalb ist es unrichtig, wenn Budde den Vers auf das zukünftige Völkergericht bezieht und aus diesem Grund V. 6 hinter V. 8 stellt. Daß der Text hier plötzlich in die erste Person übergeht, fällt zwar auf, ist aber bei Sophonias, wie überhaupt in der Prophetie, nicht vereinzelt; daß er sich stark an fremde Stücke anschließt (Marti), ist wohl auch kein hinreichender Grund, V. 1—5 von V. 6 ff zu trennen. Statt גרים las LXX (ὑπερηφάνους) גֵּאִים (auch Hoonacker), was sich dann nicht mehr auf die Heiden, sondern auf die Juden bezieht. פנותם „Zinnen" (Orelli: Straßenecken) ist Synekdoche für „Burgen", „Paläste" (vgl. 1, 16). Schwally übersetzt: Vernichtet sind ihre Stützen (vgl. Is 19, 13); ähnlich faßt die Stelle schon Theodoretos, der allegorisierend dazu bemerkt, wie die Ecksteine das Gebäude zusammenhalten, so erhalte Rechttun (εὐπραξία) den Staat (δυναστείας). חרוצותם bedeutet nicht das Flachland (so Schwally, vgl. Job 18, 17; 5, 10. Spr 8, 28; ähnlich Rothstein: Landstraßen), sondern die Straßen in den Städten, wobei der Prophet natürlich nicht von der Zerstörung der Straßen als solchen redet, sondern von der Verwüstung, die der Feind auf denselben anrichtet. נצדו ist wahrscheinlich ein dem Aramäischen entlehnter Stamm (Hitzig, Steiner, Schwally, Nowack, Marti). Daß solche Entlehnungen sonst aus älterer Zeit nicht zu belegen sind, zwingt aber noch nicht zur Annahme einer späteren Entstehung des Textes; zudem ist auch ass. *ṣadû* zu vergleichen (s. o. S. 115). מבלי־איש ist für Sinn und Metrum störend und überflüssig, vielleicht veranlaßt durch das vorausgehende מבלי und das folgende מאין. Syr. hat מן בלי דעבר יושב statt מאין יושב. Kopt. zieht zusammen, indem er ὑπάρχειν μηδέ der LXX unübersetzt läßt.

V. 7 spricht die Lehre aus, die Israel nach Gottes Absicht aus den geschichtlichen Erfahrungen hätte ziehen können und sollen, aber auch die Tatsache, daß dies nicht geschah. Israel sollte einsehen lernen, daß Jahves Gerichte furchtbar sind, daß man also Jahve heilige Furcht entgegenbringen müsse. In

Wirklichkeit ließ sich aber Israel durch die Züchtigung heidnischer Völker dazu verleiten, sich selbst als den bevorzugten Liebling Jahves zu betrachten, dem kein Unheil widerfahren könne. Die Folge war, daß es sich um Jahves heiligen Willen nicht mehr kümmerte. Statt תראי und תקחי ist wegen des Suffixes in מושבה und עליה jedenfalls תִּירָא und תִּקָּח zu lesen (Oort, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk, Rothstein); LXX (πλὴν φοβεῖσθέ με καὶ δέξασθε παιδείαν) hat den Plural (den auch Orelli setzt). Für יכרת (zur Bedeutung „zu Grunde gehen" vgl. Jos 3, 13; 4, 7. 1 Kg 2, 4) schlägt Grätz יָכָתֵר vor. Statt מושבה lasen LXX (ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς) und Syr. (מן עיניה) wohl מֵעֵינֶיהָ. Gegenüber der gewöhnlichen Übersetzung (so soll ihre Wohnstätte nicht vertilgt werden, nach allem, was ich über sie angeordnet habe) gibt dies wenigstens einen annehmbaren Sinn (Smith, Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein). Orelli übersetzt: „So sollte nicht ausgerottet werden vor ihren (d. h. der Stadt) Augen jeglicher, den ich über sie bestellt habe." Schwally möchte das Ganze für eine schwerfällige Glosse ansehen. Bachmann punktiert בַּעֲלֹתָהּ (daß nicht ausgetilgt werde ohne ihre Schuld jeder, nachdem ich mich umsehe in ihr); dabei ist aber עליה = „auf ihren Trümmern", d. h. „in ihr", doch zu gezwungen. Die V. bietet eine Doppelübersetzung: et non praeteribit habitaculum eius (מושבה) propter (לְמַעַן) omnia, in quibus visitavi eam, wenn sie nicht כל als Acc. der Beziehung faßt (= nach allem), was wahrscheinlicher ist. Für den absoluten Gebrauch von אשר ohne Präposition vgl. Gn 43, 27; 45, 6. Ez 21, 35. Soph 3, 11. Andernfalls müßte man פקד mit dem Akkusativ und על der Person (auftragen, befehlen) aus dem aramäischen Sprachgebrauch erklären (vgl. Job 36, 23. Esr 1, 2. 2 Chr 36, 23). Halévy möchte באשר oder ככל statt כל אשר lesen. Statt אכן las LXX (ἑτοιμάζου) הָכֵן. Zu השכים in Verbindung mit einem andern Verbum (früh, eifrig) vgl. Jer 7, 13 25; 11, 7; 25, 3; 26, 5; 32, 33; 35, 14 15; 44, 4. 2 Chr 36, 15[1]; zu השחית in Verbindung mit עלילות

[1] Siehe auch Gesenius-Kautzsch § 120g.

vgl. Gn 6, 12; Ps 14, 1. Statt עלילותם hat LXX (ἡ ἐπιφυλλὶς αὐτῶν) עוֹלֵלוֹתָם gelesen. Theodoretos erklärt diese „Nachlese“ als assyrische Überbleibsel, die den Babyloniern zum Opfer fallen sollen. Kyrillos v. Alex. dagegen versteht darunter das, was frühere Eroberer von Israel übrig gelassen haben; ihr Werk soll Nebukadnezar vollenden.

V. 8 ist nicht an die jüdische Gemeinde gerichtet (wobei möglicherweise mit XX L חַכּוּ statt הַכּוּ zu lesen wäre), sondern weist besonders die Gutgesinnten auf das kommende Völkergericht hin (vgl. Is 30, 18b). In dem „Harren“ einen ironischen Nebenklang zu finden (Hitzig, Maurer und Nowack), ist ebensowenig notwendig als eine bloße Aufforderung zum Vertrauen an die Frommen (Ewald und Strauß); auch eine schlechthinige Drohung (Knabenbauer) braucht nicht darin zu liegen, es ist vielmehr eine in der trostlosen Zeitlage für die Frommen geltende Feststellung der Tatsache, daß das Gericht bevorsteht (so schon Schegg), aus dem das Heil entspringt (vgl. 2 Kg 7, 9; 11, 3. Job 32, 4). Statt לָעַד (Rückert, Maurer, Strauß, de Wette, Ackermann, Keil, Knabenbauer, Kleinert, Driver u. a.: „zur Beute“; Hieronymus: לַעַד in futurum — auch Symmachos αἰωνίας —, vgl. Is 30, 8; ähnlich Schegg [Gott steht auf, um die festgesetzte Endzeit der Dinge herbeizuführen], Volz und Beck; Ewald: „zum Angriff“, von עדה „fortschreiten“; ebenso Reinke, der aber עדה = חדה „fassen“ nimmt) ist mit LXX (εἰς μαρτύριον), Syr. (לסהדותא), Chald. (לְסָהֲדוּתָא) und Arab. (lišśahâdati) לְעֵד zu vokalisieren (Fürst, Hitzig, Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Orelli, Rothstein). Jahve wird am allgemeinen Gerichtstag im Rechtsstreit mit seinem Volk als Zeuge, d. h. als Kläger (Wellhausen, Nowack), nach andern (Smith, Marti) als Zeuge gegen die Völker auftreten; vgl. Jer 25, 31; Mich 1, 2; Mal 2, 12; 3, 5. Halévy liest לַעֲרֹךְ, pour exposer mon jugement, statt לעד כי. Der Text der LXX: εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου gab Anlaß, die Stelle von der Auferstehung Christi zu deuten (Hieronymus, Eusebios[1], Augu-

[1] Demonstr. evang. 2, 17: Migne, Patr. gr. XXII 108.

stinus[1], Ribera, Cornelius a Lapide usw.). Statt לִקְבֹּצִי ist mit LXX und Syr. לְקַבֵּץ zu lesen. Für מַמְלָכוֹת hatte LXX (βασιλεῖς) wohl מְלָכִים vor sich. Jahves Wille (מִשְׁפָּט hier nicht = Recht, Gerechtigkeit, sondern = Urteil, Rechtswille, vgl. 1 Kg 3, 28) ist es, die Völker bei Jerusalem zu sammeln, um dort über sie Gericht zu halten (vgl. Ez Kap. 38 und 39; Joel 4, 2 ff; Zach 14, 12; so schon Theodoretos); עֲלֵיהֶם bezieht sich demnach nicht lediglich auf die Judäer (Schwally), sondern auch auf die Heiden; zur Vorstellung „seinen Grimm ausgießen" vgl. Offb 15, 7; 16, 1. Die Folgerung, welche V. 8 aus dem Vorhergehenden zieht, kommt allerdings unerwartet. Statt einer Gerichtsdrohung über Juda vernehmen wir die Ankündigung eines Völkergerichts. Es muß aber das keineswegs „die Dogmatik der jüdischen Gemeinde" sein (Marti), die in den Zuständen zu Jerusalem für Jahve den Grund zum Einschreiten und dadurch zur Heraufführung des Heils sieht. Die Anschauung vom großen Gerichtstag ist vielmehr allgemein bekannt. Daher weiß jeder, daß bei diesem Gericht auch Juda die gerechte Strafe trifft. Wahrscheinlich ist übrigens dieser Vers auch verändert worden, um den Anschluß an das Folgende besser herauszuarbeiten. Für eine solche Überarbeitung spricht der Umstand, daß der Schluß der Bußmahnung sich wörtlich mit dem Schluß der Gerichtsdrohung (1, 18) deckt; außerdem ist dies nach der Massora der einzige Bibelvers, in dem alle Buchstaben des Alphabets einschließlich der Endbuchstaben vorkommen. Solche Künstelei deutet nicht auf Ursprünglichkeit.

3. Die Heilsverkündigung.
3, 9—20.

Mit V. 9 setzt ein neuer Abschnitt ein, der gewohnte prophetische Ausblick in die Zukunft Israels und auch der Heidenwelt. Die Heiden werden sich nach ihrer Züchtigung zu Jahve bekehren (9—10); Israel wird geläutert aus dem Gericht hervor-

[1] De civ. Dei 18, 33: Migne, Patr. lat. XLI 592.

gehen (11), wird als Jahves fromme Gemeinde (12) nicht mehr Ungerechtigkeit und Trug kennen und deshalb in Jahves gnädiger Hut stehen (13). Daran schließt sich eine Aufforderung des neuen Israel zum Preise Jahves (14—20).

Schon Duhm[1] hat behauptet, die ganze Ausführung der Zukunftshoffnungen bei Sophonias sei eine Variation der isaianischen Zukunftsschilderungen, untermischt mit Reminiszenzen aus dem älteren Zacharias. Schwally[2] findet weiterhin, daß sämtliche Züge der Zukunftshoffnungen 3, 8—14 bei Zach 14 enthalten seien, daß demnach etwaige Lücken von dorther ergänzt werden müssen; Zach 14 sei aber selbst aus einer Zusammenlegung von Vorstellungen entstanden, die man als charakteristisch für Ezechiel und Deuteroisaias zu betrachten habe.

Demnach wäre die ganze Zukunftsschilderung dem Propheten Sophonias abzusprechen. Daß Sophonias sich stark an Isaias anlehnt, ist richtig; auch nahe Berührung mit Stellen anderer Prophetenschriften ist nicht selten zu beobachten. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß alle diese Reminiszenzen nicht authentisch seien; denn was angeblich ein Überarbeiter in der Aneignung und Verarbeitung fremder Aussprüche geleistet haben soll, das konnte sicher Sophonias auch. Wenn sich ferner in der Zukunftsschilderung bei Sophonias Züge finden, die wir sonst erst bei späteren Propheten treffen, so ist es unlogisch, daraus zu schließen, daß diese Vorstellungen bei Sophonias unmöglich und deshalb später eingetragen seien. Falls nicht andere Gründe dagegen streiten, müssen wir vielmehr folgern, daß uns solche Vorstellungen eben bei Sophonias zuerst entgegentreten und daß sie von Späteren wieder aufgenommen wurden. Zach 14 wird dann nähere Ausführung und Weiterbildung dessen sein, was wir in mehr allgemeiner Gestalt bei Sophonias 3, 8—14 lesen.

Der erste Teil der Heilsverheißung (9—13) bringt sogleich in V. 9 und 10 einen Universalismus zum Ausdruck, der an

[1] Die Theologie der Propheten 225.
[2] Zeitschrift für atl Wissenschaft X 233.

den zweiten Teil des Isaiasbuches anklingt. Gleichwohl scheint es gewagt, die beiden Verse als Interpolation herauszuheben (Nowack, Marti, Driver, Fagnani); denn V. 8 ist doch von der Sammlung der Heidenvölker die Rede, weshalb man auch Aufschluß über ihr Schicksal erwartet. Allerdings scheint V. 8 die Vernichtung der Heidenvölker anzukündigen. Es wird dies aber die Folge einer Überarbeitung sein (s. o. S. 9). Berücksichtigt man dies, so besagt die Prophetie, daß die Heiden gezüchtigt werden und daß sich die Überlebenden zu Jahve bekehren; hierauf befaßt sie sich eingehend mit dem Geschicke Israels. Auffallen könnte nur, daß nach diesem Zusammenhang die Bekehrung der Heiden vor der Israels einzutreten scheint. Indes wird die Bekehrung Israels wie der Heiden nach der Erwartung der Prophetie wohl ziemlich mit- und nebeneinander erfolgen. Letztere erwähnt sie aber als die ihr unwichtigere zuerst in möglichster Kürze, um sich dann ausführlich mit ersterer beschäftigen zu können. Die beiden Verse bilden so mit dem Folgenden (11—13) ein geschlossenes Ganzes. Halévy stellt sie nach V. 13.

9. כִּי weist auf das vorhergehende הכו־לי (8) zurück. Zu הפך mit אל vgl. 1 Sm 10, 9, wo bei הפך das mit אל gleichbedeutende לְ steht. Bachmann nimmt für das allerdings auffällige אל Verschreibung aus כָּל־ an; außerdem betrachtet er שִׂפָה als Verstümmelung aus נִשְׁבָּחָה; so gewinnt er den Text: „Alsdann werde ich alle Nationen wandeln zu einem reinen Geschlecht“ (zu הפך mit doppeltem Akkusativ vgl. Ps 114, 8). Statt ברורה hat LXX (εἰς γενεὰν αὐτῆς), wie schon Hieronymus bemerkte, בְּדוֹרָהּ gelesen; Chald. hat בְּעִדָּן חַד בָּחִיר locutionem unam electam. Die Heiden sollen reine Lippen erhalten, d. h. es sollen keine Götzennamen mehr über dieselben kommen (vgl. 1, 4; Os 2, 19; Ps 16, 4). Die Reinheit der Lippen hat die Reinheit des Herzens zur Voraussetzung. Statt בשכם יהיה לעבדו liest Fagnani בְּשִׁכְמִי לְעָבְדִי. Zu שכם אחד (mit einem Nacken) vgl. זה אחד 1 Kg 22, 13 und לב אחד ידרך אחד Jer 32, 39. Die Einheit und Eintracht kommt dadurch zu stande, daß Israel und die Heiden dann das gleiche Joch, nämlich das

Joch Jahves, auf dem Nacken tragen (vgl. Jer 2, 20; Job 34, 31). Mitten in der Rede Gottes findet Rothstein בשם יהוה und לעבדו auffällig; er vermutet als einstige Lesart בְּשֵׁמִי und לַעֲבֹד oder לְעָבְדֵנִי.

10. Der Vers, welcher nach Jahn, Eichhorn und Delitzsch aus Is 18, 1 entlehnt sein soll, führt unter Anklang an 2, 11 den Gedanken von V. 9 weiter. Die Heiden werden nicht bloß keine Götzennamen mehr aussprechen, sie werden sogar Jahve Opfer bringen. Gerade die Kuschiten sind genannt, weil sie als Repräsentanten der entferntesten Völker gelten. Mit den „Strömen von Kusch" sind wohl der Nil und 'Atbara gemeint (vgl. Is 18, 1). Große Schwierigkeiten bereitet der Ausdruck עתרי בת־פוצי. עתר kommt in der Bedeutung „Anbeter", wie es gewöhnlich übersetzt wird („meine Anbeter"; so V., Rückert, de Wette, Hitzig, Hengstenberg, Reinke, Hoonacker mit Verweis auf Gn 25, 21. Ex 8, 26; 10, 18), im Alten Testament nicht vor, und בת־פוצי = „Tochter meiner Zerstreuten oder Zerstreuung, Diaspora" (LXX, V., Chald.; Hitzig und Reinke, die darunter aber die durch das Gericht zerstreuten Heiden verstehen; Knabenbauer, Hoonacker פוצים Part. pass. von פוץ und בת zur Kollektivbezeichnung, בת פוצי Apposition zu עתרי: mes suppliants, ma communauté dispersée, Orelli) ist sonderbar[1]. Luther, Pedro da Figueiro, Rosenmüller, Ewald, Keil und Beck fassen עתרי בת־פוצי als Objekt zu יובלון und מנחתי als Apposition: die bekehrten Heiden bringen Jahve die zerstreuten Glieder der Gottesgemeinde als Speiseopfer dar (vgl. Is 49, 22; 66, 20; Zach 8, 23). Diese Fassung ist schon wegen der Wortstellung nicht gut wahrscheinlich. Ewald hält

[1] LXX (προσδέξομαι) hat vielleicht עַתְּדֵנִי (von עתד bereit sein) gelesen (nach Halévy: עָתְרֵי), und (ἐν διεσπαρμένοις μου) בהפיצותי (für בתפוצתי. Halévy); Syr. hat den Ausdruck nicht; בת־פוצי fehlt auch codd. III XII. 26 49 106 130 153 198 233 239 311, Syrohex. Theodoretos übersetzt: προσδέξομαι τοὺς ἱκετεύοντας; codd. 22 (mit ast.) und 36 haben: προσδέξομαι τοὺς ἱκετεύοντάς με τῶν διεσπαρμένων; ebenso codd. 51 und 85 (nur μετά statt με) und codd. 62 und 86 (mit προσδέχομαι für προσδέξομαι). In Cod. Vat., womit Kyrillos und Hieronymus übereinstimmen, ist vielleicht τοὺς ἱκετεύοντας ausgefallen.

פוצי für einen alten Schreibfehler aus פוט (Nah 3, 9); ähnlich Halévy: עַתֻּדֵי בת פוט les boucs de la fille de Pout, was als Objekt (Opfertiere) oder besser als Subjekt (die Häuptlinge, Großen von Put, vgl. Is 19, 9; 24, 6) zu יובלון gefaßt werden könne. Rothstein glaubt, daß zu 10a ein Prädikat mit Objekt ausgefallen sei, etwa יַקְרִיבוּ זִבְחִי (bringen sie mir Schlachtopfer dar), als Parallele zum Schluß von 10b. Bachmann schlägt vor: [י]עֲתִקִּי ב[י]ת רוֹצַי „von jenseits der Ströme von Kusch werden aufbrechen, die mich lieben". Hommel[1] erklärt בת־פוצי aus dem Südarabischen als eine Art Weihrauch. Marti vermutet als Gegensatz zum Süden (Kusch) eine Bezeichnung des Nordens und denkt mit Cheyne etwa an מִצָּרְפַת. Es ist aber nicht einzusehen, warum dazu gerade Sarepta gewählt wäre. Am wahrscheinlichsten dürfte die Annahme Schwallys sein, daß eine aramäisch-hebräische Glosse vorliege (אֲתַר דְּנָפוֹצוּ = da, wo sie zerstreut sind). מנחתי bezeichnet das Opfer als eine Jahve zukommende Gabe, durch die er als König anerkannt wird (vgl. 1 Sm 10, 27; 2 Sm 8, 2). Zum Inhalt des ganzen Verses vgl. Is 18, 7; 45, 14; Ps 72, 10.

Nunmehr wendet sich Sophonias zum Geschick Israels (11—13). Nach Nowack schließt sich V. 11 an V. 8 an, weshalb eben V. 9—10 Interpolation sein sollen. In V. 8 wird aber Jerusalem mit dem Gericht bedroht, während ihm hier die Verheißung wird, daß es sich seiner Fehler nicht mehr zu schämen brauche. Zwischen V. 8 und V. 11 besteht demnach kein Zusammenhang, sondern eine Lücke, die gerade durch V. 9 und 10 ausgefüllt wird. Der Tag, an dem sich Jerusalem nicht mehr schämen soll, ist nämlich nicht der Gerichtstag, sondern jener, der durch die Bekehrung der Heiden heraufgeführt wird (so schon Hieronymus, vgl. Hoonacker). Wegen seines Wandels hätte Israel in seiner Gesamtheit eigentlich den gänzlichen Untergang wohl verdient. Gleichwohl soll derselbe nicht Wirklichkeit werden, die Folge des Gerichtes soll viel-

[1] Exposit. Times XI 92 f.

mehr eine Umwandlung der Gemeinde sein, die sich auf dem „frommen Rest“ neu aufbaut. Der letzte Grund dieser Entwicklung ist das Verhalten Israels in der Zukunft, und der Weg, auf dem sie vor sich gehen soll, ist die Entfernung aller Frevler aus Israels Mitte.

11. ביום ההוא zieht Syr. noch zu V. 10 und faßt überdies den Satz als Fragesatz. Steiner und Halévy vokalisieren לֹא statt לא: Möchtest du dich schämen. Es ist aber nicht einzusehen, warum sich Israel bloß an jenem Tage schämen und nicht vielmehr jetzt Reue empfinden sollte. בוש ist hier nach einigen objektiv gebraucht (Nowack, Marti, Hoonacker): „zu schanden werden“ (vgl. Jer 2, 36; 31, 37; Ps 22, 6; 25, 2 3 20; 31, 2 18; 71, 13). Durch die Vertilgung der Hauptschuldigen wird die Strafe von den übrigen abgewendet. Der subjektive Sinn braucht aber damit nicht ausgeschlossen zu sein, besonders wenn das Wort über den Gerichtstag hinauszielt; vgl. Ez 16, 61 ff; 39, 26. Die Erinnerung an vergangene Schuld soll deshalb Israel nicht mehr drücken (Ewald, Schegg), soll nicht mehr zur „peinigenden Selbstanklage“ (Orelli) werden, weil diese Schuld getilgt ist, nicht weil eine Schuld nicht mehr vorkommt (Rosenmüller, Strauß, Keil); vgl. Is 54, 4 ff; dagegen Ez 36, 31. Fagnani streicht das des Metrums wegen verdächtige Nebensätzchen אשר פשעתי בי (vgl. Jer 33, 8). עליזי גאותך[1] steht auch Is 13, 3, wo die siegesgewissen Krieger Jahves so genannt werden; hier sind diese Übermütigen die vorher getadelten Großen, Richter, Propheten und Priester. Ein literarisches Verhältnis obwaltet aber zwischen den beiden Stellen sicher nicht. לגבהה ist Infinitiv[2].

12. Die Gottlosen werden wohl im Kampfe gegen die Heiden fallen (Schwally), während der fromme Rest als heilige Gemeinde in Sicherheit fortbestehen soll; vgl. Is 4, 2—6; 10, 20; 28, 5; Joel 3, 5. Dieser Rest wird sein Vertrauen nicht mehr in die eigene Kraft und auf menschliche Mittel (Is 30, 16;

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 128 p und 135 n.

[2] Siehe Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 45 d.

31, 1; Os 14, 4 usw.), sondern auf den Namen Jahves setzen. Statt וְחָסִי schlagen Grätz und Wellhausen וְחֹסֵי vor. Zu עני ודל (V.: pauperem et egenum) vgl. Is 14, 32; 26, 6; 66, 2; Hab 3, 4; auch Mt 11, 29; die Wortverbindung ist offenbar stehender Ausdruck.

13. In der erneuten Gemeinde werden nicht Unrecht und Lüge (vgl. 1 Petr 2, 12; Offb 14, 5), sondern Gerechtigkeit und Frömmigkeit herrschen. Zeichen und Frucht dieses sittlich-religiösen Zustandes sollen Friede und Sicherheit sein. Vgl. Lv 26, 6; Is 14, 30; 17, 2; 33, 15 ff; Ez 34, 25; Mich 4, 4; 7, 14; Ps 15, 2 ff.

Die Verse 14—20 werden gewöhnlich als Trostrede an das durch Gottes Gericht gebeugte Israel gefaßt (vgl. Is 54, 1 ff). Diese Trostrede, so wird gesagt, wendet sich mit Verheißungen an Israel, für das Kap. 1 nur die Gerichtsdrohung hat. Deshalb sollen diese Verse das Exil voraussetzen und aus jener Zeit gegen Ende des Exils stammen, da bereits die große Hoffnung auf die unmittelbare Nähe der herrlichen Zukunft neu belebend durch das Jahvevolk ging, gottbegeisterte Männer, an die Verheißungen der alten Prophetie anknüpfend, der freudigen Erwartung Israels erhebenden Ausdruck verliehen und, vom Geiste Jahves erleuchtet, neue Blicke in künftige Zeiten taten. Schwally[1] verlegt die Entstehung dieses Abschnittes sogar in die nachexilische Zeit, weil V. 14 die Wiedererbauung Jerusalems voraussetze, weil Jahve, wie erst in der jüngeren Literatur, als „König“ (15) bezeichnet werde, und Wörter wie תהלה (20) und עלז (14; vgl. 11 und 2, 15) erst dem späteren Schrifttum angehören.

Es mag richtig sein, daß Jahve in der älteren Literatur nur selten מלך genannt wird; immerhin fordert aber Is 6, 5 Berücksichtigung. Zu תהלה ist Jer 17, 14[2]; 49, 25; 33, 9; 48, 2; 51, 41 und zu עלז ist 2 Sm 1, 20; Is 5, 14; 23, 7 12; Jer 11, 15; 15, 17[3]; 50, 11; 51, 39 zu vergleichen.

---

[1] Zeitschrift für atl Wissenschaft X 237.

[2] Siehe Erbt, Jeremia und seine Zeit 180 und Giesebrecht[2] 98.

[3] Siehe Erbt a. a. O. 178 und Giesebrecht[2] 90.

Auch V. 14 muß sich nicht auf das tatsächlich wiedererstandene Jerusalem beziehen, sondern kann sich auch an das Jerusalem der Zukunft wenden. Das gilt überhaupt von V. 14—18. Dieser Abschnitt geht, im Unterschied von Kap. 1, das dem sündigen Israel Jahves Gericht androht, auf das geläuterte Israel (vgl. Jer 3, 17; 30, 10 11; 31, 1 ff; 33, 10 11). Es ist also 3, 14 ff nicht dasselbe Israel angeredet wie 1, 2 ff; daher stehen die beiden Abschnitte zueinander auch nicht in Widerspruch und können denselben Propheten Sophonias zum Verfasser haben. Dagegen scheinen V. 19—20 tatsächlich auf die Volksgenossen im Exil und in der Zerstreuung (besonders Wellhausen) und auf ihre Rückkehr Bezug zu nehmen. Allerdings glaubt Hoonacker (zu Mich 4, 6) nicht, daß die Ausdrücke הצלעה והנדחה auf das Exil und die Zerstreuung gehen, da ein Schriftsteller zur Zeit des Exils sich wohl deutlicher ausgedrückt hätte. Er meint, der Prophet denke sich hier Israel lediglich unter dem Bilde einer geschlagenen Herde, von der ein Teil hinke, während der andere in die Flucht geschlagen sei. Aber auch in dieser Abschwächung drückt das Bild aus, daß Jahves Gericht bereits über Israel hereingebrochen ist; נדחה besonders deutet dann Exil und Zerstreuung an, da es auch sonst (Neh 1, 9) in diesem Sinn gebraucht wird, zumal bei Ezechiel (34, 16), der doch bloß etwas über zwei Dezennien nach Sophonias wirkte. Immerhin bliebe die Möglichkeit offen, daß sich Sophonias auch hier in diese zukünftige Zeit hineinversetzt und aus ihr heraus sich an Israel wendet. Auch die Vorausverkündigung der Verbannung und Heimkehr wäre an sich nicht auffallend, da beides von Jeremias, also kurz nach Sophonias, schon deutlich vorhergesagt wird. Weil indes Sophonias sonst auch für den frommen Rest den Durchgang durchs Exil nicht zu kennen scheint (vgl. zu 2, 7), ist es am wahrscheinlichsten, daß diese zwei Verse wirklich ein Zusatz von anderer Hand seien; man müßte denn mit Driver annehmen, daß Sophonias selbst sie später seiner Prophetie hinzugefügt hätte, als das Exil bereits klar bevorstand. Jedenfalls stammen die Verse aber nicht aus nachexilischer

Zeit, da V. 20 die Erlösung deutlich in die Zukunft verlegt wird.

14. Israel wird zu freudigem Jubel aufgefordert; vgl. Jer 33, 11; Zach 2, 14; 9, 9; Grund hierzu ist die Rettung (15 und 17). Statt בת־ציון (Personifikation der Gemeinde) hat Chald. כְּנִשְׁתָּא congregatio, und statt ישראל hat LXX, wohl durch den Schluß beeinflußt, θύγατερ Ἰερουσαλήμ.

15. Grund zur Freude ist die Vernichtung der Feinde, die Tilgung der Schuld und die glänzende Wiederherstellung. Die Verba stehen im Perf. prophet. מִשְׁפָּטֶיךָ (LXX: τὰ ἀδικήματά σου, das nach Hoonacker פִּשְׁעֶיךָ voraussetzen soll; V.: iudicium tuum, Strafgericht; ebenso Hieronymus, Ribera, Calmet, de Wette, Reinke, Knabenbauer, Orelli, Hoonacker: les arrêts [= sentences] portés contre toi, wobei das Suffix den objektiven Genetiv vertritt[1]; ähnlich Ewald und Schwally: Strafe) ist wohl in מִשְׁפָּטֶיךָ (Poel, vgl. Job 9, 15) zu verbessern (Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein); statt אֹיְבֵךְ ist mit LXX, V., Syr. und Chald. אֹיְבָיִךְ zu vokalisieren. Statt פנה vermutet Schwally auf Grund von LXX wohl zu Unrecht פדה; denn der LXX-Text: λελύτρωταί σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου ist jedenfalls nur freiere Übertragung. In 15 b ist ישראל zu tilgen. Statt מֶלֶךְ aber מֶלֶךְ zu punktieren (Marti, Rothstein), ist nicht notwendig; denn auch LXX cod. Sinait. und Alex. (βασιλεύσει ὁ κύριος ἐν μέσῳ σου) bezeugen eigentlich nur das Fehlen von ישראל. Der Vers besagt demnach auch nicht, daß das neue Gottesreich schon begonnen habe (Marti); er bietet vielmehr eine Zukunftsschilderung. Jahve thront inmitten seines Volkes als dessen Schützer, und zugleich, weil Israel seiner Gegenwart jetzt würdig ist. Statt תיראי, wie, veranlaßt wohl durch אל־תיראי V. 16, viele Ausgaben, Handschriften, V. und Chald. haben, ist mit Bomberg, LXX und Syr. תִּרְאֶה (= erleben) zu lesen (Wellhausen, Smith, Oort, Nowack, Marti, Fagnani); vgl. Jer 5, 12; Ps 90, 15; Spr 27, 12.

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 135, 4.

V. **16** wird von Marti für Einschub gehalten, weil er den Zusammenhang der an Jerusalem gerichteten Worte unterbricht, und weil der Tag des Heils im Gegensatz zu V. 14 ff und 17 noch als künftig gedacht ist. Letzteres kann man aber auch bei V. 14 und 17 annehmen, und ersteres kommt in unserer Prophetie in analogen Fällen öfter vor. Höchstens könnte man die Worte: „An jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen", beanstanden (Rothstein). Statt יֵאָמֵר las LXX (ἐρεῖ κύριος) vielleicht יֹאמַר. Ewald, Reinke und Keil fassen אל־ת־ירא־ als symbolischen Namen für Jerusalem: „An jenem Tage wird man Jerusalem nennen ‚Fürchte nicht'." Der Plur. masc. ירפו steht hier beim fem. dual. יָדַיִם[1]. Das Sinken bzw. Herabhängenlassen der Hände ist Zeichen der Mutlosigkeit (vgl. Is 13, 7). Die wird es in der neuen Gemeinde nicht geben.

17. Zu 17a vgl. Ez 48, 35; Zach 8, 23; zu 17b Is 62, 5; 65, 19; Jer 32, 41. Statt יָשִׁישׁ hat LXX (ἐπάξει) vielleicht יָשִׂים gelesen. Besondere Schwierigkeiten bieten die Worte יחריש באהבתו „er schweigt in seiner Liebe"; so Hieronymus (silebit peccata tua in caritate), Castro, Sa, Mariana, Cornelius a Lapide, Maurer, Reinke, Schegg, Keil, Knabenbauer, Orelli, Müller, Beck. Das gibt aber weder für sich noch im Zusammenhang einen Sinn. Die meisten Emendationen knüpfen deshalb an LXX (καινιεῖ σε, so auch Syr. und Arab.) an; Theodoros, Hitzig (יחדיש = יְחַדָּשׁוֹת חֲדָשׁוֹת עֲשֶׂה er wird Neues, Wunderbares tun für sein Volk, vgl. Is 43, 19; 64, 3; Jer 31, 22), Buhl, Nowack (in Kittels Biblia Hebraica): יְחַדֵּשׁ oder יַחֲדִישׁ „er erneuert in seiner Liebe, tut Neues in seiner Liebe" (zur Konstr. vgl. Gn 44, 12 und Is 22, 4); Ewald: יחדישׁ „er verjüngt sich in seiner Liebe" (müßte Hithp. sein); de Wette: „er vergnügt sich durch seine Liebe"; Schwally und Oort: יְחֻדָּה „er freut sich in seiner Liebe"; Bachmann: יְרַחֵם אִישׁ „er erbarmt sich eines Mannes in seiner Liebe". Marti vermutet, der massorethische Text bringe lediglich die Klage

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 145 p.

eines Lesers zum Ausdruck, daß die in diesen Versen geschilderte Herrlichkeit immer noch nicht anbrechen wolle, daß also Jahve schon zu lange im Schweigen verharre (vgl. Is 42, 14; 64, 11); Fagnani hält den Ausdruck gleichfalls für eine Glosse und streicht auch das zweite עליך (he rejoices over thee with gladness, he exults with singing). Ansprechender ist aber der (nach LXX) naheliegende Vorschlag Nowacks: יְחַדֶּשֶׁךָ „er erneuert dich in seiner Liebe"; oder Rothsteins Korrektur יְחַדֵּשׁ אַהֲבָתוֹ. Erwägung verdient indes auch die Korrektur Hoonackers: יִרְחַשׁ il tressaille ou il frémit dans son amour (vgl. Ps 45, 2); Hoonacker verweist auf das assyrische *rišatu* (רעשׁ = רחשׁ) „Jubel" und macht gegen Nowack besonders geltend, daß יחדישׁ neben ישׂישׂ und יגיל auffalle, weil man ein Verbum von ähnlicher Bedeutung erwarte.

In V. 18 ist der Text sehr verderbt. Für das ganz unverständliche נוגי ממועד (Aq. translatos nach Hieron.), das Hieronymus durch nugae (= nugatores, qui a lege recesserunt, wobei מועד synekdochisch für „Gesetz" genommen scheint) wiedergibt (ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem!), scheinen LXX (ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς) und Syr. (איך דביומא דעדעאדא) כביום מועד gelesen und mit V. 17 verbunden zu haben, was wohl auch das Ursprüngliche ist, vgl. Is 30, 29 (Fagnani und Hoonacker כיום מועד). Luther hat hier seine Glaubensüberzeugung ausgesprochen gefunden: „Die, so durch Satzungen geängstigt waren, will ich wegschaffen, daß sie von dir kommen; welche Satzungen ihre Last waren, davon sie Schmach hatten." Hitzig, Reinke, Schegg, Keil, Schwally, Driver und Orelli halten נוגי für Partic. Niph. von יגה (vgl. Klgl 1, 4)[1]: Die Betrübten fern von der Festversammlung sammle ich. Die Betrübten wären die Juden der Diaspora, weil sie an den heimischen Festversammlungen nicht teilnehmen können (Fürst), was in die nachexilische Zeit wiese, oder weil Festversammlungen infolge des Exils nicht stattfinden können (Ewald, Ackermann, Knabenbauer; vgl. Os

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 69 t.

2, 13). Wellhausen übersetzt: „die von der Gemeinde Versprengten sammle ich". D. H. Müller liest statt נוגי etwa: רני, עלזי oder גילי und übersetzt: „Freue dich der (bestimmten) Frist." מִמֵּךְ הוּי wird gewöhnlich wiedergegeben: „Von dir sind sie" oder „zu dir gehören sie", und משאת עליה חרפה „auf ihr lastet Schmach" (d. h. auf der verbannten Gemeinde wegen der eigenen Knechtschaft oder auf der angeredeten Gemeinde wegen der Gefangenschaft vieler ihrer Mitglieder). Beck: „Die sich entfernt hielten von der Festversammlung, habe ich weggesammelt von dir; sie waren Hoffart; darüber nun Schmach!" Für מִמֵּךְ las LXX (τοὺς συντετριμμένους) wohl מְכֵּךְ, und statt הוי משאת wohl הוֹי מִי יִשָּׂא (הוי auch Chald. und Aquila): οὐαὶ τίς ἔλαβεν ὀνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν = „Wehe, wer Schmach auf sie ladet", was einen guten Sinn gäbe (Buhl, Schwally, Nowack, Hoonacker, Fagnani). Nowack und Hoonacker möchten übrigens annehmen, daß ואכפתי מַכֵּךְ (מַכֵּךְ für מִמֵּךְ) ursprünglich in V. 19, nach ersterem etwa vor, nach letzterem nach בעת ההיא, stand. Statt עָלַיִךְ lasen Syr. und Chald. (wie auch Bomberg 1518 in marg. 12 codd., pr. 7, in marg. 1) עליך. Bachmann schlägt vor: [יָכַרְתִּי] בּוֹגְדִים מִמּוֹשַׁד אֲסַפְתִּים מִמֵּךְ [בָּלֹא] הָיוּ נָשָׂאתִי „Austilgen werde ich Treulose aus der Festversammlung, sie hinwegraffen aus dir, als wären sie nie gewesen; legen werde ich Schmach auf sie." Das ist zu gewaltsam, fügt sich auch nicht gut in den Zusammenhang. Wellhausen befürwortet מְשֻׂאת עליה חרפה „keine Schmähung wird laut gegen sie". D. H. Müller liest שאת היום statt הוי משאת und übersetzt: „Ich nehme weg von dir heute das Tragen aller Schmach um ihretwillen" (vgl. Gn 30, 23; Is 4, 1). Halévy liest עמך statt ממך und מְשֻׂאָתֵךְ עֲלֵיהֶם statt משאת עליה. Beachtung dürfte vor allem der von Marti (siehe auch Nowack in Kittels Biblia Hebraica und Rothstein) proponierte Text verdienen: אכספתי ממך כְּלִמָּה וְנָשָׂאתִי מֵעָלַיִךְ חרפה „Weggenommen habe ich von dir die Schmach, und weggeschafft von dir die Schande". Das wäre dann als Jubelruf Jahves zu fassen (vgl. V. 11). Geringfügiger wäre die Textänderung, wenn man statt הוי etwa נְהִי (Jer 9, 9; 31, 15. Am 5, 16) und עליך

statt עליה lesen wollte: „Ich nehme von dir die Klage, die Last auf dir, die Schmach"; חרפה wäre dann möglicherweise erklärende Glosse zu „Last". Halévy faßt den Vers als Ausdruck für die Hoffnung der Judäer auf die Rückkehr der verbannten Bewohner des Teilreiches Israel und erklärt: Ceux qui étaient écartés, éloignés (מוּגֵי, Hoph. v. הגה = יגה) du lieu de l'assemblée (= du temple, vgl. Klgl 2, 6; Ps 74, 8), je les ai rassemblés, ils se sont joints à toi (עִמֶּךָ für מִמֶּךָ), afin que tu ne supportes pas la honte à cause d'eux.

19. Nach dem vorliegenden Text ist עשה absolut zu nehmen (= es einem antun, mit jemand verfahren, und zwar gut, z. B. Ez 20, 44 und Ps 109, 21, oder schlimm, z. B. Ez 22, 14) und sinngemäß nach Mich 5, 14 und Ez 23, 25 zu ergänzen, oder man muß annehmen (Grätz, Nowack, Marti, Fagnani), daß etwa כָּלָה ausgefallen sei: „Sieh, ich bereite Vernichtung all deinen Bedrückern." Dieses כלה gewinnt Hoonacker in ansprechender Weise, indem er כל vor את stellt: עשׂה כלה את־מעניך. D. H. Müller vokalisiert עֹשֶׂה und übersetzt: „Ich tue sie (die Schmach) an allen deinen Peinigern" (vgl. Gn 24, 12; 40, 14; Jer 33, 9; Ez 23, 25). Statt את־כל־מעניך las LXX (ποιῶ ἐν σοὶ ἕνεκεν σοῦ) vielleicht אֶתְךָ לְמַעַנְךָ, Theodoretos (ἕνεκεν ἐμοῦ): לְמַעֲנִי (auch Rothstein: „Siehe, nun will ich verfahren mit dir [nämlich so, wie vorher angekündigt] um meinetwillen"; vgl. Ez 36, 22). Schwally vermutet מְעֻנֶּיךָ, d. h. arme und gedrückte Volksgenossen. Einen sehr beachtenswerten Vorschlag bringt auf Grund des LXX-Textes P. Müller[1]: [לְךָ] הנני עשה זאת לְמַעַנְךָ „Sieh, ich werde dieses tun um deinetwillen." Dabei könnte auch בעת ההיא, das man sonst gern als Einschub aus V. 20 betrachten möchte, stehen bleiben; es könnte auch einen neuen Satz beginnen. Buhl übersetzt unter Hinweis auf Spr 16, 4: „Ich mache dich deinem Zweck entsprechend." Das klingt zu frostig. את־הצלעה gibt Chald. sinngemäß durch מְטַלְטַלָּיָא (die Vertriebenen) wieder. In ושׁמתים möchte Nöldeke[2] ם streichen und בשׁתם als Objekt nehmen; letzteres

[1] Theologische Studien und Kritiken LXXIX (1906) 455.

[2] Göttinger gelehrte Anzeigen 1871, 896.

tut auch Hoonacker: et je ferai d'eux un objet de louange et de leur honte une gloire par toute la terre. Orelli übersetzt: „deren Schande auf der ganzen Erde ist". Hitzig faßte בשׁתם als Genetiv (in allen Ländern ihrer Schmach), was aber wegen des Artikels unmöglich ist; Philippi[1] betrachtete es als Apposition zu הארץ. Grätz und Halévy vermuten, daß תחתvor בשׁתם ausgefallen sein könnte (statt ihrer Schande); vgl. Is 61, 7. Wahrscheinlicher indes ist בשׁתם, das von LXX als וירבוּשׁו (καὶ καταισχυνθήσονται, nämlich die Feinde) zu V. 20 gezogen wird, als Glosse zum Objekt des Satzes anzusehen, die aus 20b geflossen ist (Schwally); möglich wäre auch, daß es aus בשׁובי את־שׁבותם entstanden ist (Wellhausen, Marti, Fagnani). Wie ein Hirte seine geschlagene und versprengte Herde sammelt, so will Jahve sein Volk aus der Verbannung (הצלעה) und Zerstreuung (הנדחה) nach der Vernichtung seiner Bedrücker zurückführen; vgl. Mich 4, 6 7, wo sich der Satz fast wörtlich wiederfindet, nur daß bei Sophonias והושׁעתי statt אספתי steht, wohl deshalb, weil Sophonias das Verbum אסף unmittelbar vorher gebraucht hat (Hoonacker). Der Schluß des Verses scheint auf Dt 26, 19 zurückzuweisen; vgl. auch Is 62, 7; Jer 33, 9.

V. 20 wiederholt nur die Gedanken von V. 19. Im ersten Teilvers fällt das doppelte בעת und אתכם auf; die Worte ובעת קבצי אתכם fehlen im cod. Kennic. 126, pr. bei de Rossi 380; deshalb nehmen Nowack und Fagnani an, daß 20a ursprünglich nur ein Satz war. Andernfalls ist statt קבצי, das Keil als Infinitiv faßt (mein euch Sammeln wird stattfinden), wobei aber ein Hauptverbum fehlt, wohl אֶקַבֵּץ (Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein) und dann auch ובעת ההיא für בעת zu lesen; Halévy verbessert indes וְכָעֵת (aussitôt, en même temps, vgl. Ri 13, 23) unter Beibehaltung von קבצי. Buhl (vgl. Schwally) und Hoonacker ändern auf Grund von LXX, die statt אביא, wozu eine Ortsangabe fehlt (vgl. Is 14, 2), offenbar

[1] Wesen und Ursprung des status constructus im Hebräischen, Weimar 1871, 37.

אטיב gelesen hat: בעת היטיבי אתכם ובעת קבצי אתכם. שביתיכם[1] ist nach 12 Handschriften, LXX und Syr. als Schreibfehler in שביתכם zu verbessern (Wellhausen, Smith, Nowack, Marti, Fagnani). Zum Ausdruck vgl. Am 9, 14; Dt 30, 3 (s. o. S. 105 A. 1). לעיניכם will nicht besagen, daß die Wendung der Dinge allen vor die Augen tritt und so offen zu Tage liegt (Keil, vgl. Is 52, 8; Lk 2, 30) oder sicher erfolgen wird (Maurer, Schegg), sondern daß die lebende Generation noch die angekündigten Ereignisse schauen soll.

---

[1] Siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 91 l.

Berichtigungen.

Seite	16,	Zeile	5	von unten	lies:	(um 630),	statt	(† 630).
„	23,	„	3	„ „	„	אלהיך.	„	אלהיד.
„	80,	„	6	„ oben	„	בְּמִלְכֹּם	„	בְּמִלְפֹּם.
„	125,	„	8	„ „	„	LXX	„	XXL.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

herausgegeben von Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 2.50

2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* *M* 1.60

3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* *M* 3.—

4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr *B. Bartmann.* *M* 3.20

2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 4.50

4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* *M* 2.80

2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. *M* 2.80

3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik unters. von Dr *N. Peters.* *M* 2.30

4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *P. W. v. Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite Auflage.* (Fehlt.) *Dritte Auflage* als Sonder-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinw. *M* 2.80

2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* *M* 6.—

4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. *M* 4.—

2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *J. Nikel.* *M* 5.40

4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *J. Göttsberger.* *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.50

3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr *C. Julius.* *M* 4.—

5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *J. Royer.* *M* 3.50

VII. 1—3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *P. Dornstetter.* *M* 6.—

4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *M. Kohlhofer.* *M* 3.—

5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *A. Wurm.* *M* 3.50

2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *K. Miketta.* *M* 2.60

3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *J. Fischer.* *M* 2.40

4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *H. Herkenne.* *M* 2.40

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 8.—

4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. *M* 3.—

5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr *K. Henkel.* *M* 2.40

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *M. Meinertz.* *M* 7.—

4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *G. Hoberg.* *M* 2.80

5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *F. Maier.* *M* 4.40

3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *J. B. Hablitzel.* *M* 2.60

4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *G. Aicher.* *M* 4.60

5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr *F. Tillmann.* *M* 4.50

3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von *P. Vogt* S. J. *M* 3.60

4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz sowie des altoriental. Zinswesens. Von Dr *J. Hejcl.* *M* 2.80

5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *A. Fuchs.* *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *A. Schulz.* *M* 2.80

2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *H. Höpfl* O. S. B. *M* 3.40

3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr *W. Homanner.* *M* 3.—

4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 2.80

5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *H. J. Vogels.* *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fr. Tillmann.* *M* 5.60

3: **Der Verfasser der Elin-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *W. Posselt.* *M* 3.—

4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr *L. Dennefeld.* *M* 2.60

5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von P. Dr *E. Mader* S. D. S. *M* 5.60

XV. 1 u. 2: **Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.** Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie von Dr *J. M. Heer.* *M* 6.—

3: **Das Buch des Propheten Sophonias.** Erklärt von Dr *J. Lippl.*

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

220.08
B 478
39831
LIPPL, JOSEPH
AUTHOR
das Buch des Propheten Sophonias
TITLE BS 15:3
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CO
39831